

Mircea Florian



Cosmologia elenă

MIRCEA FLORIAN

Cosmologia elenă



PAIDEIA

Redactor: Virginia Bănşoiu

© 1993 Editura PAIDEIA
Str. Teleajen 30
73216 Bucureşti 2
ROMÂNIA
Tel./Fax: (00) 40-1-611 45 93

Coperta: Nicolae Zenof
Tehnoredactare computerizată: Marcel Călinoia

Tiparul executat la tipografia "METROPOL"

PRINTED IN ROMANIA
ISBN 973-9131-16-6

Notă asupra ediției

Ediția de față reproduce textul lucrării “*Cosmologia elenă*” a lui Mircea Florian, apărută în 1929, la Institutul de Arte Grafice «Bucovina», I.E.Torouțiu.

Notele aparțin autorului.

Cele două dogme cosmologice. Mobilismul radical și pesimist.

1. Ritmul capricios sau precipitat al filosofiei mai noi, absența la temelia acestei filosofii a unui obiect și a unor procedee metodologice exact definite, în sfârșit, șovăiala în rezultatele obținute, toate aceste împrejurări întăresc neconținut o convingere, de la care sîntem îndrituiți a aștepta nu numai o limpezire a orizontului ideologic, dar și un vădit „progres”. Această convingere enunță cu încredere că nu mai e de așteptat aproape nimic de la simpla discuție critică sau combinare chimică – oricît de ingenioase ar fi amîndouă – a rezultatelor filosofiei moderne. Știm dinainte că vom ajunge la un eclecticism poate comod, dar nesatisfăcător și de aceea instabil.

Dimpotrivă, vedem lămurit că examenul critic trebuie de acum să se îndrepte de la concluzii la premisele implicite, de la rezultate și consecințe, la rațiuni, la ipotezele de bază, la supozițiile liminare, la clauzele subînțelese, adesea neclar formulate și totdeauna necontrolate în ce privește gradul lor de siguranță. Pe scurt, ne domină convingerea că filosofia apuseană nu s-a bucurat de rezultate trainice, numai pentru cuvîntul că ea s-a rezemat și se reazemă încă pe un număr de supoziții, de postulate tacite, de prejudecăți, a căror valabilitate, contrar unei credințe răspîndite, departe de a fi axiomatică, e cauza că munca filosofiei a fost o pînză a Penelopei. Putem dar vorbi nestîngerii de existența dogmelor în filosofie. Scepticismul însuși, îmbrățișînd, fără a supune îndoielii – cum ar fi cerut regula jocului sceptic – aceste supoziții se opune dogmatismului nu în punctul inițial, care este comun ambelor

atitudinii, ci numai în rezultatele divergente și pe această cale el face serviciul mai degrabă involuntar de a respinge prin absurd premisele tacite, prototezele oculte. E timpul ca filosofia să învețe ceva din propriile ei suferințe. Leibniz, urmărind visul frumos al unei *perennis philosophia*, pusese în aplicație, pentru realizarea ei, procedeul conciliant de a menține tot ce e pozitiv în toate marile doctrine trecute și, concomitent, a elimina tot ce e negativ. Credința noastră, inspirată de spectacolul istoric al filosofiei – *haec historiola animae*, după o expresie a lui Spinoza – este dimpotrivă că tot ce a fost pus la pământ de critică rămîne definitiv mort și că trebuie să descoperim o axă nouă filosofică, un element pozitiv mai rezistent.

Dar dogmele ce stau la temelia filosofiei moderne, alimentînd astfel controverse fără rezultat, sînt mult mai vechi. Ținînd seama de continuitatea reală dintre vechea și noua cugetare, nu va fi pentru nimeni o surpriză, dacă ni se va impune formal constatarea că acele dogme și „axiome” au patronat prin prezența lor ocultă apariția primelor alcătuiri filosofice europene.

Trebuie să mergem încă și mai departe: *Cosmologia* elenă, cea dintîi cristalizare a spiritului filosofic, se inspiră nemijlocit din ele, pentru motivul că rădăcinile acelor dogme se pierd într-un vag teren preștiințific și mitic. Așadar, tenacitatea acestor postulate și greutatea de a le scoate la lumină își află lămurirea și, la a doua, scuza, în vechimea lor ce depășește cadrul redus al istoriei. Nefiind supuse discuției, ele au devenit un corp de adevăruri nediscutabile, a căror atacare se înfățișează unora drept o cutezanță de iconoclast. Cutezătoare sau nu, încercarea – aceasta, cel puțin – de a lumina subsolul, „subconștientul”, filosofiei a devenit inevitabilă; ea ne apare ca singurul mijloc de a învigoră filosofia. Am trecut prea mult cu vederea aceste debuturi subterane; a venit timpul de a ne reaminti de ele și a pretinde acelor dogme hîrtille de legitimare, căci serviciile lor ne apar mai mult negative. Dacă rezultatele, emanate din ele, s-ar fi impus printr-o certitudine interioară, se înțelege că n-am fi avut nici un

motiv serios de a ne îndoi de veracitatea acelor „principii”, a acelor supoziții „axiomatice”. Contradicțiile dintre „opiniile” sistematice ale filosofilor îndeamnă pe cugetătorul neprevenit a păstra o mare rezervă față de premisele subînțelese ce susțin și azi edificiul filosofiei. Ce altceva decât discuții sterpe și confuzii descurajante puteau produce acele premise?

Metoda noastră de cercetare istorică și supraistorică ne-a dictat convingerea că între filosofia modernă și cea greacă nu există nici o divergență în ipotezele virtuale de la temelie. Cugetarea modernă a primit integral acele dogme, fără a le spori numeric; ea moștenește fără corectiv și fără augmentare prejudecățile vechii cugetări. Deosebirea dintre cele două filosofii, o deosebire, fără îndoială, efectivă, stă doar în unele concluzii și filosofeme, pe care cugetarea modernă, mai consecventă, mai informată și mai rafinată, le extrage din prejudecățile, acceptate tacit altădată. De aceea, fără ca prin aceasta să micșorăm valoarea copioaselor exegeze ale vechii filosofii, avem credința că putem încă arunca folositor lumini noi asupra componentelor esențiale, rămase obscure, ale cugetării elene.

Titlul împrejmuiește zona cercetării noastre: ne preocupă doctrinele cosmologice, explicitiile lumii „fizice”, tălmăcirile naturii. Și putem spune: **multiplex circa hanc rem fuit opinio**. Dar și în acest cadru introducem o specificație. După Aristoteles, o dată cu împuținarea interesului pentru viața teoretică, pentru știința ca știință, fizica încetează de a mai fi preocuparea predominantă, și astfel efortul spre soluții originale în domeniul naturii e înlocuit prin palinodii sau formule eclectice.

2. O cercetare sumară a motivelor inspiratoare, a temelor implicite sau explicite, din cele dintâi scheme ale cosmologiei elene ne revelează fără greutate două dogme capitale, a căror însemnătate e fără margini: 1) dogma **nominalistă**, pe care o putem numi, fiindcă e ocultă, **cryptonominismul**, potrivit căruia tot ce e „sensibil”, e individual,

„particular”, contingent; și 2) dogma **monistă**¹ sau cryptomonismul, pentru care „lumea sensibilă” este în fond un tot individual și însuflețit, un **organism**, asemenea oricărei ființe vii, un Mare Fetiș încă mai mult decît era Planeta pentru Aug. Comte din „Sistemul de politică pozitivă”.

È vădit, socotesc, că ambele dogme au deopotrivă la baza lor afirmarea exclusivă a individualității în infinitul mic (elementele lumii) cît și în infinitul mare (lumea ca întreg). Prima dogmă – o putem spune din capul locului – cuprinde un mare adevăr, este prin urmare parțial întemeiată, deoarece perceptibilul cuprinde în sine de bună seamă individual sau unic; eroarea începe o dată cu exclusivismul și unilateralitatea, formulate astfel: „perceptibilul este alcătuit **numai** din factori individuali”. Este aceeași eroare, pe care o întîlnim și în teoria cunoștinței prin exagerarea propoziției, în sine acceptabile: „lumea este reprezentarea mea”. Exagerarea unilaterală se adăpostește în formula paradoxală și hipertrofiată: „lumea este **numai** reprezentarea mea”.

A doua dogmă este total neverificabilă și nedemonstrabilă, deoarece este dictată de motive mitice și antropomorfe, motive explicit denunțate de filosofia modernă, care socotește **unitatea individuală** a lumii ca o trebuință logic-practică a rațiunii, așadar, ca o „idee” regulativă, în sens kantian. Cu toate acestea ambele dogme stăruiesc pînă azi ca resorturi centrale ale „speculației”, chiar și la cei ce nu primesc unele din consecințele deduse cu perfectă coerență logică din ele.

Pentru buna înțelegere a celor ce vor urma ca precipitat analitic, cîteva lămuriri anticipate privitoare la cele două dogme nu vor fi de prisos. O primă constatare, destul de uimitoare în aparență, e că dogma nominalistă, ale cărei efecte sînt nebănuite de complexe, a fost exploatată în istoria cugetării în două direcții opuse. O direcție, sensualismul sau empirismul, a formulat-o explicit de timpuriu,

1 „Monismul” e luat aci într-un sens special, însă înrudit cu cel consacrat: esența lumii este una numeric sau calitativ. Ar putea fi înlocuit cu termenul: Unitarism.

eliminând concomitent tot ce i-ar putea aduce vreo îngrădire. Cealaltă direcție, raționalismul¹ metafizic, a formulat-o și ea, în cele din urmă, fără rezerve, însă, în opoziție cu direcția precedentă, a refuzat să recunoască jurisdicția ei exclusivă și în consecință, pentru a preveni concluziile ei firești, a apelat la ipoteze auxiliare de salvare. Vom preciza. Dogma nominalistă enunță: percepția este strict individuală și contingentă. Asupra acestui punct toți sînt de acord. Sensualiștii însă rămîn credincioși acestei dogme și drept urmare logică resping orice explicație sau doctrină care ar vrea să-i slăbească valoarea. De aceea sensualismul susține că „nu există” (nu e real) decît individualul, unicul; în vreme ce generalul (noțiunea), pentru el, sau „nu există” deloc sau există doar „psihic”, „interior”, în nici un caz „în afară”. Aceasta este în antichitate teza atomistă², sofistă, cinică, stoică (la stoicism în parte numai), epicuristă.

Raționalismul, obligator metafizic, răspunde: „Desigur, perceptibilul este totdeauna individual, dar de aci nu urmează că generalul (sau universalul conceptualizat) nu există deloc sau că nu există „în afară”, ci numai „interior”. Căci peste „existența” sensibilă – de o calitate inferioară – se înalță o „existență” superioară, suprasensibilă, „metafizică”.

Socotesc că nu e nevoie a dovedi mai dezvoltat, căci reiese destul de clar, cum reacția împotriva nominalismului, reacție susținută și de aspirații ascetice, etico-religioase, așadar, cum trebuința de a ocoli formula nominalistă, avînta cugetarea în norii metafizicii. Într-un anumit sens această neutralizare prin metafizică a nominalismului era inevitabilă. Căci generalului (conceptului), neapărat cerut de știință, trebuia să i se recunoască obiectivitatea sau cel puțin un fundament real; dar cum i se tăgăduia obiectivitatea sensibilă, strict individuală,

1 Prin raționalism înțelegem doctrina care recunoaște cunoștinței noetice, așadar, cunoștinței întemeiate cu ajutorul necesarului și universalului, nu numai o origine independentă de cunoștința sensibilă, dar o valoare ontologică autonomă.

2 Erich Frank: Plato und die sogenannten Pythagoreer. 1923, p. 118.

refugiul era inventarea unui obiect suprasensibil. Se înțelege de la sine că tot ce s-a construit pe această bază se prăbușește, din momentul ce punem la îndoială caracterul axiomatic al dogmei că perceptibil sau empiric este **numai și numai** individualul, unicul.

Nu examinarea sistematică a acestei dogme interesează acum, ci doar rolul și ipostazele ei în debuturile cosmologiei elene. Problema „universalilor”, care în ciuda unei dispute milenare n-a fost încă rezolvată, trebuie să fie reluată în alt spirit, ca avînd o supremă actualitate.

În ce privește a doua dogmă, monismul, lămurirea ei ar necesita un lung excurs asupra credinței că omul, modelul unității organice a lumii, este un individ, o unitate psihofizică, un corp însuflețit, un „organism” omogen. Ar trebui să examinăm critic cel mai pasionant capitol al antropologiei filosofice: cum a ajuns omul să-și atribuie calitatea de individualitate psihofizică. Pentru noi, acum, esențialul e că unitatea omenească este proiectată **spontan** în lume, și astfel natura e prezentată ca un **Tot (pan)**, ca **Unul (Hen)**, ca un imens corp însuflețit. „Tălmăcirea antropomorfică a naturii e greșeala cea mai mare a naturalismului elen”¹.

Viziunea organologică a naturii are și un alt motiv, cum se spune, mai „profund”. Unitatea lumii este o vedere mistică, deci un precipitat cosmologic al identificării omului cu natura. Identificarea e condiționată de însuflețirea, de divinizarea naturii. Chiar de la Thales unitatea lumii se prezintă ca o transpunere naturalistă a unității mistice²: Viziunea cosmică a elenilor este un panteism optimist, spre deosebire de panteismul indian, pesimist. Natura e animată de un nestăvilit instinct de procreație, de generație, asemenea unui organism cu puteri neistovite.

Raporturile mai mult ascunse dintre filosofia greacă și misticism (cultul orgiac al lui Dionysos și mai ales orfismul

1 Cl. Baeumker: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, 1890, p. 16.

2 W. Schultz: Die altjonische Mystik, I, 1917, p. 285.

ascetic) au fost cunoscute de multă vreme. Dar dacă influența exercitată de misticism n-a fost nesocotită altădată, nu i s-a acordat totuși o însemnătate deosebită, și interpret al acestui punct de vedere moderat, aproape clasic, a fost Ed. Zeller în opera sa monumentală și încă de temei („Filosofia Grecilor”). În vremea noastră chestiunea a fost redeschisă și discuția e încă aprinsă. Din 1906 O. Gruppe vorbea astfel despre acea influență: „Ea se întinde din sec. VI a. Chr. pînă asupra întregii filosofii grecești și nu dispăre cu totul decît pentru scurte perioade”¹. În același an K. Joël enunța încă mai agresiv originea mistice, „adîncimele iraționale”, ale filosofiei naturale nu numai grecești, dar și moderne².

În definitiv discuția a devenit oțioasă³, căci nimeni nu se mai gîndește a tăgădui acțiunea misticismului, a inspirației „anti-intelectualiste” asupra unora din ideile și chiar doctrinele sistematice elene. Însă teza originii integral mistice a științei naturale elene rămîne un paradox, de o artificialitate ce se simte nemijlocit din lectura numitei opere a lui Joël, care în largă măsură a pus în mișcare acea reacție contra clasicității senine a lui Zeller. Nu originea naturalismului elen, ci perioada lui finală, mai ales neoplatonică, marchează cu ajutorul narcozei orientale cel mai puternic aflux al misticismului. Că opinia noastră se mișcă pe linia istoriei, o dovadă indirectă ne servește studiul elenistului catolic, A. Diès⁴, în care acesta cercetează o idee de căpetenie a misticismului: divinitatea ca origine și scop al existențelor individuale, așadar prezența unui „ciclu mistic”, idee care poate îmbrăca – exemplu în timpurile noi e Spinoza – o formă rațională. O asemenea idee

1 O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906, II, 1029.

2 K. Joël: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1926 (ed. 1-a 1906) Jena (E. Diederichs). Sub o formă extremă aceeași teză e susținută de H. Leisegang: Vom Wesen der griechischen Philosophie (Hirts Literaturbericht, April, 1925).

3 Înriurirea orfismului asupra presocraticilor a fost exagerată. Nu este exclus ca orfismul să fi primit chiar mai mult decît a dat. v. A. Diès: Autour de Platon, I, 1927, p. 67.

4 Aug. Diès. Le cycle mystique, 1909.

e străină religiei clasice, homerice, căci ea are ca resort o aspirație transcendentă, o dispoziție pesimistă predominantă, deci o ostilitate inflexibilă față de natură. „Observăm înainte de toate că religia clasică nu năzuiește a face din Divinitate principiul existențelor individuale” (A. Diès, op. cit. p. 4). Divorțul acesta dintre om și lume nu e elen, ci elenist, e dar un produs spiritual al fuziunii dintre orient și grecismul pur (romanismul tolerant nu s-a interesat niciodată de dogmă, ci numai de cult).

Diès subliniază cu dreptate că primordială e numai convingerea că Divinitatea e scopul vieții omului și al proceselor din lume; de abia mai târziu prima idee e completată cu aceea de Dumnezeu, origine a tot ce ființează¹. În filosofia antesocratică, de care se ocupă, Diès nu descoperă acest „ciclu mistic” – și bunăvoință are destulă – decît în germene la Anaximandros: totul ia naștere din Apeiron și în el se rezolvă totul, după fatala distrugere, expiind astfel nedreptățile săvîrșite în ordinea timpului, căci nașterea (individualizarea) e un păcat (p. 63); însă mai dezvoltat ciclul se întîlnește la filosoful, dublat cu un taumaturg, cu un profet cathartic, Empedokles: „Avem în adevăr aci, sub forma cea mai perfectă pe care o va lua la antesocratici, ideea unei divinități – origine și scop ale existențelor individuale” (id. p. 91). Un ciclu al existențelor e susținut de Herakleitos, însă autorul citat nu admite la Efesian un ciclu mistic–mușcătoarele ironii contra coribanților și vizionarilor ale lui Herakleitos sînt cunoscute; și tot așa nici la celălalt mare metafizician presocratic, Parmenides. Fapt destul de straniu e însă că în Pythagorism, a cărui alianță cu misticismul orfic e indiscutabilă, ciclul mistic al existențelor aproape nu există. „Ceea ce pare a preocupa pe Pythagoricieni e mai degrabă seria existențelor și necesitatea purificărilor, pe care ei rîvnesc poate să le spiritualizeze. Ideea originii și a scopului pare a-i opri mai puțin; noțiunea de unitate izvor și termen al existențelor nu pare a fi formulată la ei; și cînd ei visează

1 Că Divinitatea poate fi scopul, fără a fi originea, lumii e convingerea teologică de temelie a unui spirit lucid, cum e Aristoteles.

un fel de unitate religioasă, o caută mai puțin în unitatea unui guvernământ centralizat cît în sfortșarea paralelă a cetăților federate" (op. cit. 61).

Dar autorul nu subliniază, cum se cuvine, o altă idee mistică, nu numai de o valoare covîrșitoare, dar de o rezonanță logică mai mare – ea este, spuneam, o dogmă a totalului cosmologiei elene: Universul e Unul, e un Tot însuflețit. Acest element e cu atît mai eficace cu cît își are cuibul și în mitologia clasică. Monismul – în sensul luat aci – este de inspirație mistică, este un procedeu al identificării. Totul e Unul; din el purcede pluralitatea; în el se rezolvă orice particularitate în etapa din urmă a ritmului cosmic și, totdeodată, antropologic. Dar grecii nu cunosc o „origine” a lumii în sens creaționist creștin – fapt de cea mai mare importanță ce va fi discutat mai jos – și în acest fel s-ar explica absența doctrinei emanatiste (și emanația e mai puțin decît creația) la începuturile pur elene ale filosofiei. Ei nu admit o astfel de origine creativă, fiindcă ignorează un Dumnezeu transcendent lumii. Și nu admit transcendența Divinității, pentru cuvîntul că în ochii lor lumea însăși e divină. Panteismul elen ține la distanță emanatismul și face imposibil creaționalismul. De altminteri grecii n-au avut, notează E. Rohde, ideea absolutului divin, a Divinității plenitudine de existență. Divinitatea nu creează lumea, ci doar o ordonează (Platon) sau, cel mult, îi dă puțința de a se ordona prin mișcarea ce-i imprimă (Aristoteles) sau, în fine, mai puțin grecesc, o produce prin mijlocitori (emanatismul lui Plotin). Chiar zeii eleni au fost produși o dată cu lumea și înăuntrul ei¹.

Paranteza aceasta asupra rezidiilor mistice din filosofia greacă are nevoie de o punere la punct. Un concept filosofic poate fi o piesă angrenată într-o structură ideologică de ordin mistic. Însă virtualitățile sale explicative nu sînt is-tovite de această configurație primă, ci se prea poate ca, dezlipind conceptul de vechiul context, ele să reveleze fațete noi, care vor îngădui o exploatare a lui în direcția

1 E. Rohde: *Kleine Schriften*, Bd. II, 1902, p. 321.

numită rațională (ceea ce nu e tot una cu raționalistă). Și în această conjunctură nu e exclus ca un concept, originar mistic, să dea rezultate pur științifice, și tocmai acesta e cazul ideii: natura e un organism **limitat**. Cosmosul elen este organologic, finitist, finalist și estetic: lumea e o ființă limitată, armonioasă în care părțile servesc ca mijloace pentru Întreg, socotit drept scop ultim; este o operă de artă, este un simbol sensibil al unui plan ideal, în care ideea, forma și măsura matematică fuzionează.

Și acum un lucru nu trebuie uitat. Unitatea organică, individuală, a lumii nu e pur formală, deci, o unitate fundată pe acțiunea mutuală a părților, ci o unitate materială, oarecum substanțială. Dogma monistă, spre deosebire de cea nominalistă mai elastică, duce fără înconjur de la început la construcții metafizice. Pentru Herakleitos în stilul său lapidar: „este înțelept a recunoaște că totul e unul” (ἐν πάντα εἶναι)¹. Metafizica este doctrina Unului mascat de pluralitatea schimbătoare a individualului perceptibil; ea își dă mâna frățește cu teologia prin jocul spontan al unui cerc vicios. Anume, după ce se atribuie unitate absolută Divinității, se deduce din unitatea divină și unitatea naturii. Așa de pildă pentru Aristoteles lumea este una, fiindcă „primul motor”, de la care lumea perceptibilă primește direct sau indirect, însă constant, mișcarea, este Unul².

3. Primele forme ale cosmologiei elene se înfățișează analizei ca un amalgam de: a) rezidii mitice și motive mistic-panteiste, b) dogme, c) fapte empirice, toate acceptate fără rezervă critică. Putem chiar preciza: dogmele în discuție sînt doar o interpretare a faptelor sub directa inspirație a miturilor și a elanului mistic și naturist. Dublul caracter al dogmelor (fapt și mit) îndestula totodată imaginația și inteligența, împrumutîndu-le o notă de infinită aproximație și asigurîndu-le o perpetuare fără grijă. Pe

1 H. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. I, ed. 2-a, fragm. 50.

2 Aristoteles: *Metaphysica*, Cartea XII, Cap. 8, 1070 a.

scurt, dogma este o adaptare silnică a faptelor empirice la exigențele fictive ale miturilor preștiințifice și ale misticii.

Nu numai pe grec, dar pe oricare alt popor primitiv, spectacolul schimbării, al nașterii și morții, al corupției și disoluției, al apariției și dispariției, pe scurt, spectacolul proteic al metamorfozelor și generației îi preocupă, fixându-le atenția mai mult decât spectacolul persistenței și repausului. **Omnia mutantur** este un strigăt ce irupe din adâncuri ancestrale. La primitiv atributele (adjectivele) și acțiunile (verbele), așadar, schimbarea și multiplul, constituiesc partea cea mai mare din tezaurul său intelectual; pe câtă vreme substanțele (corpurile) sau în genere tot ce persistă au un contur mult mai vag. „Am arătat... că în gândirea primitivului substanțialitatea lucrurilor cade pe al doilea plan față de însușiri și efecte”¹. În viziunea originară a elenului lumea se rotunjește plastic sub forma unui Tot în perpetuă transformare și drept urmare decisivă problema metamorfozei, a devenirii, se instalează în inima „fizicii” elene². Această fizică a considerat la început ~~Natura~~ ca o ființă unitară ce se naște, crește și va dispărea pentru a renaște, supunându-se unui ciclu inexorabil. Viziunea fizică a elenului este un mobilism, un dinamism: totul e în mișcare, într-o mișcare sui generis. Ipoteza unității organice este tacit implicată în cosmologia elenă de la primii ei pași³. Dovada acestei afirmații e la îndemîna oricui dorește s-o obțină. Natura e „Unul și Totul”. Lumea este închisă în sine: din ea nu iese și în ea nu pătrunde nimic; de aceea ea este „o ființă vie perfectă, formată din părți perfecte, este unică, nerămînînd nimic în afară de ea din care

- 1 **Fritz Graebner**: *Das Weltbild der Primitiven*, 1924, pp. 73 și urm. Totuși relevăm că primitivul nesocotind substanțialul, drept compensație, substanțializează sau personifică însușirile și chiar relațiile. Astfel nesocotirea substanțialului se răzbună. Vezi **E. Cassirer**: *Philosophie der symbolischen Formen*, 1925, Vol. II, 73 și urm.
- 2 **A. Rivaud**: *Le problème du Devenir dans la Philosophie grecque*, 1906, *passim*.
- 3 **W. Windelband**: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. 9/10, p. 27.

ar putea lua naștere o altă ființă de același gen; în fine, ea e lipsită de bătrînețe și de boli" (Platon: Timaios, 33 d.). „Deci Divinitatea, hotărîndu-se de a plăsmui lumea, pe cît posibil după asemănarea celei mai frumoase dintre ființele inteligibile și a unei Ființe în toate desăvîrșite, a făcut o ființă vie unică, vizibilă, avînd înăuntrul ei toate ființele vii care sînt de la natură de același fel cu ea. Dar, avem oare dreptate de a afirma de la început că există un cer unic, sau mai degrabă ar fi mai exact a spune că există o pluralitate de ceruri, sau chiar un număr infinit? Nu; există unul singur, fiindcă a fost construit imitînd modelul" (Platon: Timaios, 31 a). „Astfel, potrivit judecății aproximative, trebuie să spunem că această lume, care e în adevăr o ființă vie, prevăzută cu un suflet și cu o inteligență, a luat naștere așa, prin acțiunea providențială a lui Dumnezeu" (Platon: Ibid. 30). „Nimic nu poate fi adăugat totalității lucrurilor, căci nimic nu poate să aibă mai mult decît totul, și totul e pururea egal cu sine", așa interpretează Burnet fragmentul 5 din Anaxagoras ¹. Mai departe, după Platon, Parmenides și Melissos susțin că „totul e unul și stă în repaus în el însuși neavînd spațiu în care să se miște" (Theaitetos, 180 e).

O formulare rezumativă a acestui substrat al cosmologiei ioniene descoperim la popularizatorul Diogenes din Apollonia, discipol eclectic al lui Anaximenes: „După părerea mea toate lucrurile sînt , pentru a spune totul dinainte, diferențierile aceluiași lucru original; sînt unul și același. Și aceasta e evident, căci dacă lucrurile ce alcătuiesc acum întinsul lumii: pămînt, apă, aer, foc și tot ce ne apare în această lume, dacă vreunul din aceste lucruri ar fi diferit de oricare altul, diferit, adică avînd o esență cu totul particulară, și dacă n-ar fi același lucru care se schimbă și se preface, atunci lucrurile nu s-ar putea amesteca în nici un fel, și ele n-ar putea face unele altora nici bine nici rău. O plantă n-ar putea crește din pămînt, nici vreun animal nici oricare alt lucru n-ar putea lua naștere, dacă lucrurile n-ar fi astfel întocmite încît să fie unul și același. De fapt

1 J. Burnet: *L'Aurore de la Philosophie grecque*, 1919, p. 300.

toate lucrurile ies din același prin schimbare; ele iau când o formă când alta și se întorc apoi în același lucru originar”¹. La fel în alt fragment, citat de Diogenes Laertios: „Nimic nu se naște din ceea ce nu este, nici nu dispăre în ceea ce nu este”².

Fragmentul prim al lui Diogenes din Apollonia este și o pătrunzătoare încercare de a explica oarecum empiric Unitatea lumii, explicație ce se întâlnește fățiș mult mai târziu la medicul peripatetic, Galenos³: lucrurile sînt unul și același, fiindcă nu stau izolate ci în mutuală dependență și fiindcă se transformă unele în altele. Cum s-ar putea transforma unele în altele, dacă ele ar fi cu totul deosebite? De bună seamă, această considerație de ordin empiric venea la timp să întărească prejudecata că natura e un organism sau un întreg individual, însă nimic nu ne poate determina să credem că ea singură a inspirat teoria Unului. Diogenes și Galenos ne oferă o explicație *post festum*, o explicație valabilă prin sine, chiar dacă părăsim Unitatea organică a naturii, acel *Sphairos* perfect, atît de scump lui Parmenides și Empedokles.

Dogma individualității naturii este prea sumar acceptată ca evidentă de primii cosmologi, pentru ca să fie o simplă constatare inductivă. În realitate inducția naivă era o interpretare a faptelor în lumina miturilor, pe scurt, era o dogmă, o supoziție primară, o clauză tacită. Dovada lui Diogenes nu e destul de convingătoare empiric nici astăzi, cu toate că principiul cauzalității reciproce este un adevăr mult mai răspîndit decît la greci. Se cunoaște bunăoară ce eforturi dialectice a trebuit să desfășoare H. Lotze, tocmai pentru a întemeia unitatea lumii pe faptul interdependenței tuturor fenomenelor. Noi nu vedem o slăbiciune filosofică iremediabilă în temeritatea cu care pionierii cosmologiei elene afirmă existența unui substrat mistic, care explică unitatea organică a naturii. Pentru

1 H. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, ed. 2-a, pp. 423/4. frag.

2. Comp. J. Burnet: *Op. Cit.* pp. 408/9.

2 Comp. J. Burnet, *Op. Cit.* p. 411

3 L. Mabilleau: *Histoire de la philosophie atomistique*, 1895, p. 63.

știința de mai târziu este de o importanță mai mare relevarea, chiar temerară, a notelor simple și universale decât descrierea exactă a detaliilor aceste lumi ¹. Căci faptele nu trăiesc logic decât prin liniile peste tot răzbătătoare ce le unesc și le dau un înțeles.

Un alt model de dovedire empirică a unității și unicității lumii, un model clasic, tributار viziunii platonice, rezumate în citatele precedente, ne oferă Aristoteles. Lumea este una, fiindcă în această lume se găsesc „locurile naturale” ale elementelor (foc, apă, aer, pământ, eter). De aceea existența simultană a două sau a mai multor lumi este absurdă. Dacă ar exista o altă lume, aceasta ar trebui să aibă elemente specifice identice cu cele din lumea noastră, și atunci de pildă pământul, prin caracterul său specific, va tinde spre centru. Dacă, dimpotrivă, a doua lume ar avea elemente total deosebite, ea ar fi fără analogie cu a noastră și în consecință ea pierde dreptul de a se mai numi „lume”. S-ar putea obiecta lui Aristoteles că nu e nici un motiv a admite un singur centru al lumii, deci o singură lume. De ce n-ar exista mai multe centre? În această ipoteză, pământul celeilalte lumi se va mișca spre centrul respectiv, care e mai aproape decât centrul primei lumi. Aristoteles răspunde însă că „gravul” nu e o chestie de distanță, cum e pentru modern, ci de esență. Pretutindeni, la orice distanță, tendința centristă este inerentă pământului. Aristoteles, neadmițînd două „locuri naturale” identice în esență, dar deosebite numeric, trebuie să ajungă la concluzia unui singur centru cosmic, deci a unei singure lumi, care e și cea mai desăvîrșită². Dacă un element are locul său natural înăuntrul Sferei cerești, nu mai poate avea un loc și în afară de ea. Nici un corp nu se localizează în afara Sferei, deci în afara Sferei nu mai există loc. Și cum unde nu e loc, nu există

1 H. Dimmler: Der Grundgedanke der aristotelischen Metaphysik in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag G. Freiherrn von Hertling, 1913, p. 58.

2 P. Duhem: Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. I. 1913, pp. 231 și urm.

nici corp, spațiul este indisolubil legat de corp. Dincolo de lumea noastră nu mai e nimic (De Coelo I, 8, c). Deoarece toate corpurile sînt în lumea noastră, deoarece mișcarea există prin corpuri (mobile), iar timpul prin mișcare, urmează că lumea e unică nu numai actual, dar și în timp, virtual. N-a existat și nu va exista o altă lume. Lumea noastră cuprinde toată materia posibilă.

Din dogma tacit acceptată a Unității lumii emană, vom vedea, tot atît de nemijlocit și fără trebuința dovezii încă două corolare, din care primul va fi mai tenace: 1. fundamentul naturii este o „materie” unică și primordială; 2. această „materie” unică intră pe calea nesfîrșitelor metamorfoze printr-o „forță plastică” immanentă. Aci se vede limpede, de ce natura e privită drept un organism, drept o „ființă vie” prin excelență, drept „Divinul”, capabil totuși de a se schimba spontan, așadar, fără nici o influență din afară. Al doilea corolar implicit, numit de moderni hylozoism, hylopsychism sau panzoism (Pfleiderer), va determina pe cei dintîi cosmologi eleni, mai ales pe trinitatea mileziană, de a nu se întreba din capul locului, care e temeiul logic al schimbării ca atare, al capacității „materiei” de a se schimba prin și de la sine. Era prea învederat pentru ei, pentru a fi o problemă, că lumea este un organism, un individ, un „corp însuflețit”.

La Eleni, unitatea lumii se află implicată în mitul cosmogonic. Genealogia zeilor este genealogia lumii; teogonia este o cosmogonie. Familia închisă a zeilor este chiar lumea ca întreg unic. Confuzia dintre teogonie (istoria zeilor) și cosmogonie (istoria lumii) înlesnește decisiv decretarea lumii ca tot organic. Romanul teogonic devine întîi roman cosmogonic și apoi se transformă în roman cosmologic. Legea de zămislire a zeilor este de-a dreptul inspirată de generația organismelor; schema este dezvoltarea tuturor zeilor și a tuturor lucrurilor dintr-un embrion, dintr-un Ou imens, mit ce se întîlnește în India, Persia, Babilon și orfism („teogonia rapsodică”). Problema teogonică e: cine poate îndeplini funcția de „tată unic al zeilor”; problema

cosmologică va fi: care e materialul de construcție¹ unic al lumii.

În creștinism această interpretare monistă, fundată religios, este și mai categorică: istoria umanității este istoria lumii; cetatea omului este cetatea lui Dumnezeu (Aurelius Augustinus). Raportarea la om este făcută fără înconjur; iar primatul omenescului în problema genetică este vădit.

4. Cosmologia primește de la mitologia cosmogonică credința spontană a Unității generatoare; ei îi rămîne să o precizeze, să o naturalizeze, să o „raționalizeze” și să deducă dintr-însa consecințe, care vor dobîndi cu timpul o valoare autonomă în structura logică a științelor naturale. Avem aci un caz, care nu e excepțional în cultura omului, a unui adevăr fundat, indirect și mai mult aparent decît efectiv, pe o prejudecată. În adevăr, principiul indestructibilității masei sau materiei² – în termen filosofic, principiul substanței – este la început dedus speculativ din postulatul dogmatic al lumii unitate organică. Lumea persistă, este eternă, fiindcă este Una. Și este una, fiindcă nu e loc pentru nimic altceva în afară de ea, din care să fi luat naștere și în care se va anihila. „Materia”, una și aceea, nu s-a născut și nu va pieri niciodată³; este „nemuritoare” și „veșnic tînără” (Anaximandros). E drept, ceea ce e azi, n-a fost așa totdeauna; însă nu e ceva absolut nou, ci doar o explicitare a unui factor prim, etern, care, deși constant, se mișcă neconținut revelîndu-și virtualitățile.

Dacă „materia” ar fi apărut cîndva, am fi nevoiți să spunem că a luat ființă prin creație din nimic; însă nimic nu iese din nimic și nici nu se întoarce în nimic. Dacă natura materială e Unul și Totul, dacă în afară de ea nu mai există altceva cum ar putea ieși ea din altă existență sau din Neant? Cu o pregnanță de neimitat exprimă acest postulat,

1 Etimologic cuvîntul grecesc de materie (hyle) are acest sens, consacrat de tehnica arhitecturală.

2 Perseus: „de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti” (Satira II, 84).

3 Th Gomperz: Les Penseurs de la Grèce, I, 1903, p. 198.

această temă inițială, eleatul Melissos, copilul teribil al metafizicii¹, care de altminteri nu are în cadrul eleatismului alt merit decît dezinvoltura formulării. „Pururea a fost ceea ce a fost, și pururea va fi. Căci, dacă el ar fi dat naștere, atunci ar trebui ca el să nu fi fost nimic înainte de nașterea sa. Sau dacă nu era nimic, nimic n-ar fi putut să iasă din nimic”². Un alt fragment al aceluiași sună: „dacă n-ar fi Unul, el ar fi mărginit de altceva”³. În sfîrșit, fragmentele 2 și 3 enunță că „existența” e fără început și în sfîrșit, este „infinită” (apeiron). Aceasta ne amintește de teorema spinozistă, că nu poate exista decît o singură substanță, care drept urmare trebuie să fie nemărginită.

Instinctiv oarecum, cosmologia elenă de la început procedă la „explicarea” naturii, înlăturînd ca logicește nepracticabilă ideea de creație sau de naștere din nimic. Sub acest raport, Aristoteles, vorbind de eleați, scrie că aceia („unii”) afirmău despre întreaga natură „nu numai că nimic nu ia naștere și nu pierе – căci aceasta era ceva de mult cunoscut și asupra acestui punct domnea deplin acord – ci și că nu poate avea loc nici o schimbare (Met. III. 3. 984 a. b.). Se va vedea mai tîrziu legătura dintre filosofema unanim acceptată a indestructibilității Totului și deducția extremistă a eleaților, că nu există nici un fel de schimbare. Schimbarea va fi eliminată, pentru motivul, nemărturisit, firește, că ea presupune cît de cît posibilitatea creației. Cugetarea elenă nu va izbuti să domine schimbarea ca atare și deci s-o explice, pentru a pune bazele unei „fizici” nediscutabile, tocmai din cauza fuziunii ideii de creație, respinsă de știință, cu ideea de schimbare. Respingînd prima, va respinge și pe a doua. Orice schimbare este o apariție a ceea ce nu era sau o dispariție a ceea ce era, deci o creație sau o anihilare, care este o creație negativă. Chestiunea aceasta, avînd o însemnătate incalculabilă, va fi neconținut examinată.

1 H. Diels: Op. Cit. I, fr. 1, pp. 185/6; J. Burnet: Op. cit., p. 369; W. Nestle: Die Vorsokratiker, 2-te Aufl., 1922, fr. 1.

2 H. Diels: Op. cit., fr. 5, p. 187; Burnet: Ibid., p. 370.

3 H. Diels: Ibid., p. 186.

E vădit că știința elenă s-a constituit numai pentru că a fost radical ostilă noțiunii de creație, atât de complexă și de obsedantă pînă în vremea noastră ¹. Că nu numai știința, dar și teologia elenă elimină „creația” este o formulă familiară mai ales de la K. Nāgelsbach ² și azi acceptată de toți istoriografii filosofiei grecești. Chiar un catolic, H. Meyer, o recunoaște expres ³. Dacă ne-am opri aci, am avea doar jumătate din adevăr. Căci rezistența logicii în fața „creației” este o exigență a științei elene, nu însă și a viziunii mobiliste, dinamiste, de care ne vom ocupa și în alte prilejuri. Convingerea spontană, primitivă a elenului este devenirea sensibilă și aceasta postulează o creație și o anihilare necurmăte de calități opuse, deci suprimă satornicul, persistentul, identificat cu „existența”.

Astfel se profilează pe ecranul istoriei contradicția internă, care va ruina cosmologia elenă. Pe de o parte, mobilismul primordial postulează neapărat creația; pe de altă parte aspirația logică, condițiile inexorabile ale înțelegerii, înlătură creația, producerea neconținută de noutate, și impune persistentul, neschimbătorul. Deoarece știința elenă, cum se va arăta, acceptă și mobilismul sensibil, legat de creație, și substanțialismul, cerut de știință, anticreaționist, ea nu va izbuti să constituie definitiv o știință a naturii, ci se va mulțumi cu o speculație asupra naturii, cu o „metafizică”. Termenul tehnic de „metafizică”, deși e consacrat destul de tîrziu în cercul epigonilor neoplatonici, exprimă totuși adecuat structura fizicii elene, luate ca întreg.

1 Elenul nu posedă un cuvînt pentru creație. Vezi E. Rolfes: *Die Philosophie des Aristoteles*, 1923, p. 58. Singurii termeni de care dispune limba greacă, *πρᾶττειν* (acțiune morală) și *ποιεῖν* (producere artistică și tehnică), exclud creația, producerea din nimic. Desigur, absența termenului nu presupune necesar absența lucrului, confuzie ades săvîrșită de etnografi, tipic, mai ales de Lévi Bruhl în cercetările sale asupra mentalității primitive. Elenul cunoaște creația, dar n-o recunoaște, ci caută s-o elimine ca neinteligibilă. Creația e implicată în conceptul elen de schimbare.

2 K. Fr. Nāgelsbach: *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander*, 1857, p. 71.

3 H. Meyer: *Geschichte der alten Philosophie*, 1925, p. 277.

Elementul dramatic al științei elene e că, în ciuda străduințelor ei de a neutraliza teoreticește „creația” și de a instaura o „explicație a naturii” cu ajutorul permanentului și neschimbătorului, inteligibile prin structura lor neproblematică sau prin structura spiritului, supus legii identității (după kantianul Alois Riehl ¹), știința elenă nu izbutește să scape de obsesia „creației”, impuse de faptul devenirii sensibile. Epilogul acestei contradicții interioare e că, în doctrina neoplatonică, creația, prezentă tacit doar în devenirea sensibilă, este introdusă chiar în domeniul permanentului, al „existenței”, și anume sub singura formă acceptabilă de elenism: **emanația**, care e o devenire suprasensibilă, „inteligibilă”. O dramă asemănătoare se va petreceși în filosofia modernă, cu deosebire că actul creației va fi atribuit întâi gândirii, și astfel filosofia va ajunge la fenomenism și relativism ², iar în vremea noastră va fi restituit realului „concret”, considerat ca „durată pură” devenire fără repaus (Bergson), întocmai ca „în filosofia elenă. Astfel cugetarea modernă, printr-o mișcare circulară, revine la punctul ei de plecare elen și trăiește aceeași criză. Deci, creația continuă a fi coșmarul științei europene.

Fapt e că, prin resorturile ei logice, știința elenă duce o luptă eroică împotriva ideii de creație, care amenință neconținut să irupă devastator în sfera inteligibilului. Pentru elen, nu numai că universul ca Tot nu se naște din nimic, dar nici o altă generație din cuprinsul naturii nu se prezintă ca o creație, ci doar ca o formă, ca o modalitate, a ceva care în sine rămîne unul și același, „identic cu sine însuși”. Opinia din urmă s-a impus mai anevoie și cu unele echivoci, pe care le vom releva la timp. Această opinie era dictată de presimțirea că schimbarea ca atare nu-și află explicația în sine, ci în afara ei, și anume în ceva care posedă proprietăți opuse: persistență și imutabilitate. O filosofie, care nu vrea să cunoască altceva decît schimbarea și o

1 A. Riehl: Der philosophische Kritizismus, Bd. II, ed. 2-a, 1925, p. 283/9.

2 M. Florian: Kant și cugetarea modernă (Revista de filosofie, vol. X, 1/2).

primește ca atare, renunțînd la planul înțelegerii sau limitîndu-l, asemenea lui Bergson¹, va trebui să reabiliteze „creația”. Prin creație, e drept, nu ieșim din schimbare, dar nici nu o explicăm. „Creația” e un fapt, nu o explicație, bineînțeles, în ipoteza că este un fapt. Am avea un fapt fără explicație; de aci pînă la afirmația că acest fapt nu are nevoie de explicație nu e decît un pas.

Primejdia modernizării cosmologiei elene este desigur reală, și acest miraj se vedește tocmai în modul de apreciere a rolului pe care îl îndeplinește în filosofia veche așa-numita „conservare a materiei”. Că în știința pozitivă a proceselor chimice teoria „conservării materiei”, ca piesă capitală, este o cucerire destul de recentă (de-abia de la Lavoisier în sec. al 18-lea) este un fapt cunoscut. E însă ceva mai greu de întrevăzut că la primii cosmologi „conservarea materiei” sau, mai degrabă, a „substanței” trebuie să aibă un alt înțeles decît acela îmbrățișat de știința modernă. Care e acest înțeles și ce valoare teoretică are el?

Știința, de abia înfiripată, a Grecilor s-a văzut nevoită, după primele ei debuturi, să formuleze și să legitimizeze o altă piesă fundamentală a științei, de o însemnătate încă mai mare. Căci această piesă este implicată în structura logică a oricărei științe. Este vorba, pe scurt, de funcția generalului sau „universalului” în orice cunoștință clară, în orice determinare, înțelegere sau explicație. Orice știință este un sistem de determinări, și orice determinare se face prin general (noțiune, concept, idee). Fără general (noțiune) știința este imposibilă; însă la rigoare e posibilă fără substanțialitate². Tocmai aceste considerații ce urmează a fi dezvoltate ne insuflă siguranța că problema persistenței stă la Greci mai degrabă în raport cu generalul (noțiunea) decît cu indestructibilitatea substratului „material”; că, de asemenea, indestructibilitatea (persistența) dobîndește în

1 H. Bergson: *La Perception du changement*, Oxford, 1911, p. 24.

2 Pour la science, qu'il y ait ou n'y ait pas de substances, le problème reste entier et se réduit toujours à la recherche des lois (E. Hannequin: *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, 1895, p. 244).

cosmologia elenă o legitimare calitativă și metafizică, nu una cantitativă și științifică. Mai mult speculația asupra Unului decît experiența ca atare au furnizat cosmologiei argumentele justificative pentru postularea unui factor indestructibil în cosmos.

De altminteri speculația cosmologică n-a cunoscut, propriu vorbind, pînă la Aristoteles o problemă a materiei, a corporalului, și nici măcar n-a avut un termen potrivit pentru acest dat. Dar nici la Aristoteles termenul de *hyle*, de care acela se servește pentru a conota „materia”, însă nu totdeauna, căci înlocuiește *hyle* cu termenul de **substrat** (*hypokeimenon*) sau cu alți termeni, echivalenți la el (posibilul, virtualul), nu are sensul materiei (pură **corporalitate**) din fizica modernă. Modernul opune materiei, ca **massă spațială**, **sufletul nespațial**; elenul cunoaște doar opoziția dintre materie și formă¹, și acestea două pot fi în spațiu, dar pot fi și independente de el, bucurîndu-se de aplicații, care modern vorbind sînt valabile numai în sfera psihică. Și tocmai opoziția dintre materie și formă (idee, concept, general) ne documentează cu evidență că materia celor vechi nu era ceva complet în sine, ci un dat ultim care avea nevoie de complementul formei. Altminteri, în sine, materia e ceva evanescent, un substrat pasiv și nedeterminat. Fapt straniu este că numai prin „imateriala” formă, materia devenea un **corp**, o realitate concretă, eminent determinată, o „**massă**”.

În genere, la cosmologii eleni cuvîntul echivalent pentru materie este devenirea (*genesis*)², schimbarea—constată de repetate ori Albert Rivaud. De aceea ordinea, direcția sau norma mișcării, a devenirii, a „materiei”, nu decurg din esența materiei, nu sînt imanente acesteia, ci se impun în virtutea unui principiu transcendent, ale cărui caractere sînt generalitatea de o parte, persistența de alta.

Identificarea materiei cu devenirea sensibilă impune o precizare, pentru a înlătura o contradicție. Materia cosmologiei elene pare a uni în sine proprietăți contradictorii:

1 Edm. König: *Die Materie*, 1911, p. 22.

2 *Genesis*, ca termen tehnic, este consacrat de abia de Platon.

ea este substratul persistent dar și principiul mișcării. Așa este, în adevăr, și totuși nu avem o contradicție, dacă ținem seama de înțelesul special al acelui substrat. Materia, ca substrat permanent, este nedeterminată dar infinit determinabilă; ea este plastică, este receptivă, deoarece e totdeauna gata a primi determinări, însă aceste determinări nu-i aparțin, ci vin din afară prin acțiunea unui principiu superior care e forma. Ea însăși e indestructibilă; însă fiind nedeterminată dar determinabilă, ea primește neconținut determinări. Mișcarea, schimbarea, constau în succesiunea de determinări. Iar această succesiune de determinări decurge din faptul că materia e atotprimitoare, că este virtualitate sau posibilitate (cele două precizări artistotelice ale materiei). Materia reclamă variație de calități în sine și ca atare e principiul schimbării, dar în sine, ca pură virtualitate, este un substrat indestructibil. Aci se vede cât se poate de lămurit – faptul va mai fi examinat – că indestructibilul, persistentul, nu exclude schimbarea și că, invers, neschimbarea, lipsa unei variații de proprietăți, nu elimină distrugerea, dispariția.

De bună seamă, persistența (indestructibilitatea) ca atare nu este o simplă deducție speculativă din postulatul mistic al Unicității și Unității lumii. Persistența, înăuntrul lumii, este un fapt de experiență; ea este corelativul empiric al schimbării. Unde este schimbare este și persistență. Nu se schimbă decât ceea ce, într-un mod sau altul, persistă. Prin experiența sensibilă (nu interesează aci intuiția bergsoniană a unei schimbări fără substrat, a unei mișcări fără mobil) nu descoperim o devenire radicală și absolută, ci un amestec de persistență și nepersistență¹.

Viziunea preștiințifică a lumii cunoaște spontan „întreguri” sau unități în pluralitate (lucruri cu proprietăți sau determinări) care se află în raporturi mutuale; însă ea constată totdeauna că legătura dintre acele întreguri și proprietățile lor (de pildă dintre un om și calitățile sale) este mult mai intimă decât aceea dintre întreguri ca atare (de pildă

1 Immutabile enim quiddam superare necesse est (Lucretius Carus: De Rerum Natura, I, 790).

dintre oameni). Astfel ies în relief dintru început întreguri „separate”: pământ, apă, aer, foc, aștri, plante, animale, oameni etc. Toate aceste întreguri individuale se schimbă sau se mișcă, însă cuprind în ele și constante, care justifică denumirea sau fixarea lor lingvistică. Fără aceste constante „empirice”, percepția nu-i cu putință. Poate că decuparea aceasta a unui „continuu mobil” este, cum crede Bergson, artificială, însă nimeni nu tăgăduiește caracterul ei de dat prim. Chiar Bergson acordă – e poate concepția sa cea mai lucidă – că inteligența ca atare nu creează nimic, ci doar constată repetițiile sau uniformitățile. Doar intuiția, dacă există cumva, se poate prevala de capacitatea divină a creației.

Fixarea stabilului, a ceea ce rămîne, e primul act al științei occidentale. Progresul științelor naturale stă în dezvăluirea unor constante cît mai valabile, cît mai reduse numeric și cît mai omogene calitativ. Viziunea preștiințifică a fost depășită, fiindcă persistențele prime s-au revelat ca instabile. Ochiul a căutat mai adînc, imaginația a venit în ajutorul gîndirii, și fără încetare noile formule ale persistentului au fost chemate spre autentificare înaintea forului empiric. Dacă persistența în genere e sau nu apriorică (genetic) nu importă prea mult; în discuție e doar o anumită persistență, și aceasta e în cele din urmă de resortul experienței.

Problema era dar să se explice schimbarea prin ceea ce nu se schimbă, nepersistentul prin persistent. O lume, în care lucrurile iau naștere parcă din nimic, apoi plătesc tribut schimbării cît ființează, în sfîrșit dispar parcă în nimic, era de precădere problematică. S-a văzut și vom releva neconținut că viziunea primitivă, chinuitoare, a Elenului este fluxul etern, mobilismul calităților sensibile, antagonismul adînc din sînul lucrurilor: unele calități sînt învinse și pier, altele apar, biruitoare o clipă, pentru a umple golul. Așa e în lumea pur fizică, și tot așa și în viața omului. Mobilismul și dinamismul sînt vederile prime de ordin cosmologic ale Elenului. Dar acesta nu se complăce cu tristă voluptate în această devenire halucinantă, ci încearcă s-o învingă teoretic, s-o explice, să-i tempereze caracterul tragic, să o imobilizeze, să-i dea un lest substanțial. Și atunci ia ființă o nouă situație

tragică, formulabilă în următoarea dilemă: sau substanța este imutabilă și în acest caz suprimă, nu întemeiază, schimbarea (Parmenides), sau e supusă și ea piei ii și în acest caz ea nu mai e o garanție logică a schimbării. Gîndirea elenă se va istovi luptînd zadarnic să scape din cleștele acestei dileme.

Corelatul: persistent-nepersistent, ocupînd un loc central în cosmologia elenă, reclamă o analiză circumspectă și adîncită, analiză pe care cu regret am amînat-o pînă acum, deoarece ea are misiunea de a proiecta o lumină decisivă asupra facturii intime a acelei cosmologii.

5. Bruno Bauch, gîndindu-se mai ales la platonism și aristotelism, susține – și n-avem nici un motiv a-l contrazice – că raportul dintre persistentă și schimbare închide în sine și problema logică a cunoștinței, a spiritului științific¹. În adevăr, absorbită numai și numai de schimbare, cunoștința este paralizată; dimpotrivă persistentul, „eternul”, e o condiție primă a cunoștinței, a înțelegerii. Posibilitatea teoriei e fundată de persistentul exprimat noțional.

Nu avem să discutăm aici validitatea acestei transpuneri i pe planul epistemologic al unei probleme existențiale, transpunere, istoicește necesară, și de aceea realizată, anume pentru ca știința naturii să ia un nou avînt cu școala socratică²; deocamdată ne preocupă numai echivocul, prezent și azi, în corelatul: persistent-nepersistent (schimbător).

Fără îndoială, orice cunoștință este o determinare, și orice determinare postulează un general, o noțiune. Determinarea este raportarea unui general, a cărui funcție logică e să determine, să conceptualizeze, la un „particular” sau mai puțin general, care astfel e determinat și devine inteligibil. A determina, a înțelege, e a „reduce” particularul la general, care e mai inteligibil, fiindcă e general sau „comun” mai multor lucruri. Dar acest elementar adevăr de logică e generator de echivocuri, atîta timp cît lăsăm

1 Br. Bauch: Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie, 1910, p. 149.

2 J. Burnet: Greek Philosophy, Tom. I, 1924, p. 100.

nelămurită filiația dintre general¹ și corelatul persistent-nepersistent. Acest corelat este formulat îndeobște astfel: de o parte avem persistența, de alta schimbarea. Așa exprimat, corelatul e un focar de confuzii. Schimbarea ca atare nu se opune persistentului, indestructibilului; căci un persistent, un quid indestructibil, se poate schimba, și dimpotrivă ceva care nu se schimbă ar putea să nu persiste: ar apărea, ar dura fără nici o alterare și apoi ar dispărea, s-ar distruge. Distincția pare subtilă, însă e capitală.

Generalul (noțiunea) este totdeauna și fără excepție un dat neschimbător, dar nu este ca atare și indestructibil sau persistent. Așa de pildă generalul (noțiunea) de „mamut” este în sine ceva neschimbător: mamutul ca atare rămîne mamut. Caracterele specifice ale mamutului nu suferă nici o schimbare. Dar mamutul a fost și a dispărut, ne spune paleontologia. Ce urmează de aci? Că și generalul „mamut” a dispărut. În alți termeni: generalul nu se schimbă, dar poate dispărea, și anume dispărea atunci cînd indivizii, cărora generalul totdeauna și inevitabil le aparține, au încetat de a mai fi. E necesar să nu uităm că generalul nu se întîlnește nicăieri independent – „umanitatea” de pildă nu e ceva deasupra oamenilor – ci totdeauna ca proprietate ce aparține indivizilor (așa bunăoară atributele: mărime, figură, culoare etc.) sau ca relație fundată pe indivizi. Pe scurt, generalul sau este un component al indivizilor (specie sau gen, clase) sau este o relație între indivizi, căci relația este fără abatere un general, un dat ce se repetă (asemănare, deosebire, coexistență, cauzalitate etc.). Noi spunem de pildă: A și B se aseamănă mai mult decît C și D. E o greșeală, destul de obișnuită, a crede că avem aci două „asemănări”. Asemănarea ca atare este aceeași, este, cum se scrie uneori, cam fără sens, „identică cu sine”; indivizii sînt diferiți în asemănarea lor. Cei ce se aseamănă pot varia la infinit; raportul de asemănare e unul și același.

1 Ceea ce pe planul logic se prezintă ca noțiune, concept, idee, pe planul obiectului ca atare – orice noțiune e noțiunea a ceva – se prezintă ca general, ca notă comună, ca o repetiție posibilă.

Așadar, când au dispărut indivizii „mamut”, se înțelege că a trebuit să dispară și generalul (specia). De asemenea, dacă indivizii s-ar transforma atît de mult încît ar dobîndi alte caractere specifice, nu înseamnă că specia ca atare s-a schimbat, ci pur și simplu că generalul specific a încetat de a mai fi un atribut al unui număr de indivizi. El a dispărut, a fost pierdut, însă sub nici un cuvînt nu e îngăduit a spune că el s-a schimbat. „Evoluția speciilor” exprimă impropriu un fapt exact.

Ne aflăm dar de fapt în fața a două corelate: 1) schimbător-neschimbător (imutabil) și 2) persistent-nepersistent (destructibil). Aceste corelate se diferențiază strict prin funcționarea lor categorială pe planuri deosebite, dar totodată ele iau contact, confundîndu-se aparent, prin rezultatele sau produsele funcțiilor lor.

Schimbător-neschimbător devin inteligibile prin raportarea lor la o altă opoziție fundamentală: individual-general. Numai individualul e schimbător; generalul nu suferă schimbare. Această frunză de pildă este un individual, ceva unic; culoarea ei însă, repetîndu-se, este un dat general. Această frunză nu e un concept; culoarea ei este însă un concept. Prin urmare, e cu desăvîrșire impropriu a spune că s-a schimbat culoarea frunzei. Corect e a spune că frunza și-a schimbat culoarea. „Verdele” nu devine „galben”, ci frunza a avut la început „verdele” și acum „galbenul”. Generalii (noțiunile) se succed la un individ și prin această succesiune individul se schimbă, însă generalii nu se schimbă.

Dacă privim acum al doilea corelat persistent-nepersistent, lucrurile se prezintă mai complicat. În principiu putem spune că persistent sau indestructibil e numai simplul, nedivizibilul, așadar, numai ceea ce se refuză compoziției. Iar compus și simplu se aplică exclusiv la individual, nu la general. Culorile nu se compun, ci doar indivizii sau lucrurile colorate. Compoziția presupune ceva de sine stătător, și în această categorie intră numai individualul, căci generalul nu există izolat, ci prin individualul, căruia îi aparține. Nu avem o culoare izolată, ci

un lucru colorat. Deci, în principiu, indestructibil (persistent) este doar individualul simplu. Se înțelege de asemenea că toate proprietățile sau atributele fundamentale, care aparțin individualului simplu, precum și toate relațiile întemeiate pe acest fel de individuali sînt la rîndul lor persistente. Individualul persistent posedă proprietăți ce nu se pierd. Dar, să nu uităm: persistența generalului este indirectă; ea e dependentă de persistența individualului, în a cărui alcătuire logică intră¹.

Putem reveni. Cunoștința determinată postulează neapărat generalul (noțiunea); dar acesta este în sine numai „ceea ce nu se schimbă”, nu și ceea ce persistă sau e indestructibil. S-a văzut: o proprietate, care e totdeauna o notă generală, poate fi pierdută aci, chiar dacă reapare în altă parte. De bună seamă, știința are nevoie în prima linie de neschimbător, de general, căci numai prin el individualul schimbător poate fi determinat înțeles. Am spus înainte că știința s-ar putea lipsi de persistență, de „constanță”, de substanțial, dar nu poate renunța la neschimbător (general). Și un neschimbător de netăgăduită însemnătate pentru știință este relația sau legea.

Nu reducem prin această declarație rolul cel mare, pe care îl îndeplinește în știința naturii postulatul persistenței. Nu-l reducem, ci îl precizăm. Indestructibilitatea sau persistența nu e un component, o condiție intrinsecă, a științei naturii, ci doar un fundament, o supoziție, o condiție extrinsecă. Ceea ce persistă e acceptat ca un dat primordial, subînțeles, servind ca temei proprietăților sau relațiilor „generale”. De altminteri, indestructibilul ca atare nu e obiect de determinare, căci orice determinare naturalistă îl presupune. În știința naturii, ceea ce cunoaștem e totdeauna o schimbare, și anume o cunoaștem—cel puțin, noi, modernii—printr-o altă schimbare cu care prima stă în raport constant sau general. Dar explicația schimbării nu

1 Individualul simplu nu e numai indestructibil, el poate fi și neschimbător, firește, în ipoteza că orice schimbare se reduce doar la compoziția (unire sau separare) de elemente simple sau indestructibile.

presupune exclusiv un neschimbător, un general, specie sau lege (raport), ci și un persistent ultim, ireductibil. Așa de pildă atomul este o condiție a științei fizice, dar el însuși nu mai poate fi explicat. E „inexplicabil”, fiindcă e ireductibil la altceva, cel puțin, provizoriu. Primim atomul sau un alt element mai simplu ca un **dat ultim**.

În rezumat: știința naturii presupune un component, o condiție intrinsecă (neschimbătorul sau generalul) și un fundament, o condiție extrinsecă (persistentul, indestructibilul). Scopul ei este să explice o schimbare printr-o altă schimbare¹. Puntea logică dintre schimbări, explicația, o face un general – o specie, o esență, la cei vechi sau o relație cauzală la cei moderni – și o **întemeiază** persistentul, substanțialul.

6. Elenii au văzut lămurit de la primele lor tălmăciri științifice: 1) că orice explicație naturalistă postulează un termen ultim, indestructibil, conservarea unității lumii; 2) că orice cunoștință presupune generalul „gîndirea”, „rațiunea”; Herakleitos declara: „tuturor le este comună gîndirea”². Relevarea teoretică a „substanței” este un merit deosebit al primilor fiziologi eleni; însă un merit și mai mare, un serviciu imens, este rînduirea pe primul plan a gîndirii, a generalului. Elenul a divinizat gîndirea. De asemenea, Elenii au arătat înminunați că enigmatică, problematică, este întîi de toate schimbarea ca atare, mobilitatea, devenirea.

Dar tot ei săvîrșesc o confuzie, cu grele urmări mai tîrziu, însă scuzabilă la niște inițiatori plini de imaginație și îndrăzneți în cugetare: e confuzia dintre neschimbător (general) și substratul persistent. Generalul este metamorfozat în substanță. Pythagorismul și platonismul consideră generalul nu numai ca neschimbător, și aceasta e exact, dar ca „etern” sau indestructibil prin propriile sale forțe, și astfel îl substanțializează, îl ipostaziază, așadar, îi acordă caracterul de existență de sine stătătoare sau absolută. Numerele și „formele” (ideile) devin „substanța” (persistentul)

1 Th. Haering: Die Philosophie der Naturwissenschaft, 1923, p. 98.

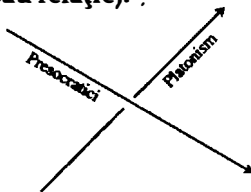
2 H. Diels: Op. cit. fragm. 113, p. 99; J. Burnet: Op. cit. fr. 91 a, p. 11.

lucrurilor, dobîndesc funcția de „subiect” ce există prin sine, nu de „predicat”, care trăiește prin raportarea la subiect. Aristoteles nu încetează de a ataca platonismul, printre alte motive, și din cauza acestei substanțializări sau „subiectificări” a ceea ce nu există prin sine, ci doar prin altul.

Printr-o exagerare, cu folos poate atunci, neschimbătorul (generalul) devine „existența” indestructibilă. Primejdia acestei exagerări, primejdie pe care n-o evită nici gînditorii moderni, este spontana confundare a generalului și a individualului. Ipostaziarea, substanțializarea, personificarea, constau în transformarea generalului în individual, a ceea ce nu există prin sine în dat care ființează cu de la sine puteri. Indestructibil, persistent, în sens propriu, este doar individualul; el nu aparține altuia, ci se reazemă pe sine (generalul e totdeauna immanent individualului). Așa bunăoară la Parmenides „existența”, deși e una și nedespărțită, deci individuală, e tratată ca ceva general, deci ca un dat ce comportă repetiții, ca unul inteligibil în multiplul sensibil. Platon va cădea în greșeala opusă: „existența”, deși e generală (o Idee), e privită ca ceva autonom, ca o entitate, ca un component separabil al lumii sensibile, deci, ca o substanță.

Jocul subtil al acestei confuzii și odiseea celor două condiții ale științei, generalul și persistentul, în primele tentative cosmologice vor fi examinate mai jos, deocamdată, înlesnind claritatea tălmăcirii noastre, să exprimăm oarecum schematic cele expuse pînă aci:

a) Condiția intrinsecă a Științei: Neschimbătorul sau Generalul (specie, clasă sau relație).



b) Condiția extrinsecă a Științei: Persistentul sau Substanța, Substratul.

Confuzia celor două condiții a dat naștere la următoarele două formule: Substanța e socotită ca ceva general: presocraticii în genere; generalul e socotit ca substanță (pythagorism și platonism). Formula legitimă este: substanța e individuală, iar generalul aparține substanței, substratului sau subiectului, ca determinare esențială sau accidentală. Aceasta e doctrina artistotelică, dacă trecem cu vederea unele serioase inconsecvențe, pe care vom avea prilejul a le sublinia.

Cele două condiții ale științei elene și occidentale îndeobște sînt pozitive; mai există o condiție, de ordin negativ, discutată înainte: neutralizarea conceptului de „creație” și de „anihilare”, cafiind în marginea inteligenței, situație recunoscută de altminteri de partizanul cel mai consecvent al creaționismului, în vremea noastră, H. Bergson.

Primii naturaliști au presimțit că persistentul, indestructibilul, substanțialul, se aplică în drept înțeles numai unei realități individuale, și cum aveau la îndemîină dogma preistorică a Unității naturii, au transformat lumea într-un mare Individ persistent. În acel moment a luat ființă Monismul. Însă lacuna cea mai aparentă a cosmologiei mileziene e ridicarea „Marelui Tot”, universul sensibil, la rangul de factor explicativ sau determinativ. Prin acest transfer de atribuții individualul era metamorfozat în general. O astfel de „explicație” trebuia să-și trădeze insuficiența, căci ea se reducea numai la simpla subordonare a fenomenelor particulare față de Întregul cosmic. Pe scurt, „explicația” lua forma simplistă și banală a subordonării părților față de un întreg, în cazul acesta, unic: lucrurile sînt părți ale aceleiași lumi indestructibile. Așa se înfățișează în ultim reziduu prima explicație cosmologică.

Persistentul, substanțialul, care e doar **fundamentul** explicației, devenea factorul, componentul, unic al explicației. Raportarea părților la un Tot substanțial avea caracter determinativ. Rezultatul va fi inevitabil: impasul

eleat. Nu există decît Unul, general și individual totdeodată. Părțile erau absorbite de Totul imobil. Explicația nu mai explica nimic; ea elimina obiectul de explicat: pluralitatea sensibilă. În ipoteza unei substanțe unice, explicația era paralizată.

Linia de scăpare era de la sine indicată: substanțele trebuiau multiplicare, așadar, individualizarea persistentă trebuia descoperită chiar înăuntrul naturii. Numai în această ipoteză persistentul sau substanțialul putea servi ca fundament al explicației. Cu o admirabilă, nu și integrală, consecvență, această necesitate e recunoscută și satisfăcută de **atomism**. Însă și atomismul se folosește de substanțialul pluralizat nu ca simplu fundament, ca o simplă condiție extrinsecă, ci de-a dreptul ca un adevărat component, ca o condiție intrinsecă, a înțelegerii naturii.

Cosmologia elenă se complică și mai mult, devine și mai opacă, în cadrul platonismului, care, pentru a da satisfacție pluralității, prefăce generalul, Ideea, în substanță, în persistent. Substanța – persistentul prin „participație” din lucrurile sensibile – este Ideea. Pe această cale, nestrăbătută încă pînă la capăt de nimeni altul pînă la Platon, Ideea devenea și fundament și component al înțelegerii naturii; ea era simultan generală prin naștere și individuală prin adoptare. Substanța era considerată și drept o „esență”¹.

Noțiunea de substanță nu are la Eleni claritatea și unitatea, pe care i le acordă Br. Bauch. Teoria substanței la Eleni este țesută din fire încîlcite și multicolore. Noi putem distinge trei înțelesuri de căpetenie: 1) Substanța ca subiect sau substrat vag, atotcuprinzător (miezii); 2) substanța ca esență determinantă, ca usia (numerele pythagoreice, ideile platonice, formele aristotelice); 3) substanța ca substrat determinat, individual sau quasi-individual (atomiștii, parțial Aristoteles, stoicii, epicureii). Întîiul sens este monist; celelalte două sînt pluraliste.

1 Am simplificat cosmologia platonice. De fapt, ea cuprinde și alți factori, corespunzători vechii cosmologii. Așa e acea impenetrabilă noțiune de *chora*, de „loc”, spațiu sau receptacol al proceselor materiale.

Se înțelege, pentru noi unicul înțeles legitim al substanței este substanța ca substrat¹ nu ca esență (totdeauna generală), și anume ca substrat individual, „concret”, nu ca substrat generic. De acest înțeles anticii s-au apropiat, bunăoară la atomiști și Aristoteles, însă nu l-au formulat explicit, radical și cu satisfacție, pentru motive ce vor fi arătate. De aceea fizica elenă a fost lipsită de o ipoteză rodnică. Gîndirea elenă era dezarmată în fața individualului ca atare, a istoricității „iraționale”². Ea s-a lăsat fascinată fără împotrivire de substanța-esență sau de substanța-general. Chiar la atomiști, atomii nu sînt strict individuali, ci „forme” „scheme” („idei”, le numește însuși Demokritos); iar la Aristoteles, cum se va arăta, substanța individuală nu e lipsită de contradicții ruinătoare. În adevăr, cum poate fi individualul, care e materie + formă, mai real decît forma, care la Aristoteles este principiul realității, este act, energie, realitate superioară (*πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν*). Asupra acestei duplicități în doctrina cosmologică a Stagiritului vom stărui în schița evolutivă a cosmologiei elene.

Fascinația exercitată de substanța-esență asupra științei vechi este desigur explicabilă. Știința elenă avea nevoie întîi de general, pentru a îndruma o explicație și a încerca o determinare logică. Punctul de plecare al cosmologiei elene, ca al oricărei cosmologii de altminteri, este voința de înțelegere a schimbării, a devenirii, și fără general (clase sau legi) nu numai determinarea riguros științifică, dar orice fel de determinare, este principial suprimată. Cum însă elenul a avut clara viziune de la început, că fără substrat (persistent) știința naturii este lipsită de un temei, cum, mai

1 „Substrat” nu e pentru noi o realitate metafizică, ascunsă sub fenomene, ci numai factorul constant în mijlocul transformărilor empirice și individuale. Pentru gîndirea antisubstanțialistă și relaționistă modernă, garanția sau reazemul constant al schimbării se află tot în schimbări, în sînul metamorfozelor empirice. Sub acest raport, gîndirea modernă și cea antică sînt, cel puțin, intențional, antagoniste.

2 L. Laberthonière: *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, ed. 4-a, 1904, pp. 15 și urm.

departe, el nu izbutește să deosebească persistența, care este structurată individual, de neschimbare, care este un atribut al generalului (noțiunii), linia de cea mai mică rezistență era punerea laolaltă indistinctă a persistentului sau substanțialului și a neschimbătorului: esența neschimbătoare (generală) este și persistentă, este substratul ocult al lucrurilor sensibile, individuale.

Din nefericire confuzia aceasta stăruiește netulburată și azi; ea este adoptată de istoriografii mai noi ai filosofiei elene, și din această cauză expunerile lor au nu știu ce șovăielnic, echivoc și nemulțumitor. Claritatea de la prima vedere se rezolvă prin analiză într-o nebuloasă. Marile și micile tratate asupra cugetării grecești vorbesc îndeobște de necesitatea imperioasă pentru gândire de a formula „constanțe” în scopul de a funda explicativ schimbarea. Aceste „constanțe” sînt prezentate destul de vag și rapsodic aci ca substrat „material”, cu calități variabile, aci ca Idee sau Formă. Nu se vorbește nimic de funcțiile logice divergente ale celor două condiții și de erorile ce decurg din amestecul lor. Concedăm: ca simplificare expozitivă, didactică, această prezentare nu păcătuiește grav, însă e insuficientă și nu e capabilă a pune cosmologia elenă în lumina potrivită înțelegerii nu numai a facturii ei intime, dar și a înșelăciilor ei, a acelor insuccese teoretice și chiar de ordin tehnic, care au determinat occidentul modern să constituie o nouă știință a naturii.

7. Toate cele expuse pînă aci ne dau dreptul să bănuim – și textele certifică în ciuda formeii lor sibiline – că Unul persistent, închis în sine, dar pururea schimbător, al primilor cosmologi (eleatismul, consecvent, va nega schimbarea lui) este privit simultan și ca individ și ca general, aceasta din urmă; numai fiindcă e atotcuprinzător. Echivocul era dictat de rolul determinativ, pe care avea să-l îndeplinească Unul și Totul: el trebuia să fie elementul de comprehensiune al schimbărilor din lumea fizică, și astfel primea delegația de general, de noțiune supremă.

De asemenea, conform dogmei nominaliste, schimbările fiind individuale, generalul explicativ trebuia căutat în afară de ele, „dincolo” de ele. Și pentru primii cosmologi, dincolo de schimbările sensibile, nu există decît lumea ca întreg, Unul și Totul. Acest Unu „explica” părțile, procesele perceptibile: acestea sînt doar modificări efemere ale Totului, sînt proiectări multiple și policrome pe ecranul Timpului ale Substratului unic și indestructibil, indestructibil fiindcă e unic. Astfel, dogma nominalistă verifica, servindu-se mai ales de argumente implicite de ordin epistemologic, dogma monistă. Amîndouă postulau o construcție pronunțat metafizică. Știința elenă e structurată metafizic; putem chiar spune: metafizica e formula elenă a filosofiei și a științei. Gîndirea elenă simbolizează, desigur mai discret decît cugetarea medievală, efortul zadarnic al omului de a evada din sensibil și de a afla refugiul într-o lume mai „perfectă”, adică mai puțin expusă surprizelor dureroase.

Fizica elenă este mai degrabă o filosofie a naturii și din această pricină elenul n-a cunoscut o diferențiere a științei pozitive de așa numita filosofie. Desigur, în perioada postaristotelică, alexandrină, științele pozitive încep a se constitui autonom, construindu-și fiecare o casă proprie, însă acest proces de diferențiere are loc numai la matematică cu preocupările anexe (astronomie, statica lui Archimedes) și în parte medicina empirică, nu însă și la fizica propriu-zisă. După Aristoteles, fizica nu mai înregistrează nici un pas înainte apreciabil și astfel rămîne pînă în veacul al 16-lea indisolubil legată de o determinată viziune filosofică.

În rezumat, de la primele ei manifestări știința elenă statornicește condițiile de bază ale înțelegerii naturii sau a proceselor din sînul acesteia: 1) componentul esențial, care este generalul determinant, noțiunea, „rațiunea”; 2) fundamentul, condiția secundară, care este persistentul, „ceea ce rămîne”, substanțialul, substratul, „subiectul” proceselor. Generalul ar pluti în aer, dacă nu este atribuit unui substrat, care în cele din urmă apare ca individual, sau, cum se întîmplă mai ales, dacă nu este el însuși ipotaziat într-un substrat, într-o substanță, într-o entitate.

Pentru a se constitui, știința avea nevoie în prima linie de general (concept) și numai în a doua de substanțial. Necesitatea de a înțelege schimbarea ne îndeamnă să depășim pura schimbare, și atunci străbatem sau pînă la un substrat permanent în mijlocul schimbărilor sau înapoia lor, sau pînă la o normă generală, care domină, ordonează, procesele, normă care prezintă două fațete: a) o esență (specie, gen, clasă), și atunci esența este cauza spontană a schimbărilor, socotite drept accidente ale esenței, drept revelații sensibile ale acesteia (e așa-numita cauzalitate substanțială); b) un raport cauzal, care nu mai caută esența explicativă, acel „pentru ce”, al variațiilor accidentale, ci antecedentul determinant și identic în aceeași constelație de condiții.

Prioritatea generalului (neschimbătorului), față de persistent este virtual recunoscută și de știința antică. Dovada lucrului e că în platonism și aristotelism, cele două puncte de intersecție ale ideologiilor elene, problema substanței este tot una cu problema generalului, a Ideii sau a Formei. Pe scurt, cosmologia elenă ridică mari greutăți logice mai ales din cauza confuziei dintre cele două condiții de bază ale științei naturale: conceptul și substanța.

Dogma monistă – lumea este o desăvîrșită făptură vie – are un îndoit răsunset după cele două condiții sau principii determinante: 1) substratul lumii este unic; asupra acestui punct, cu excepția lui Empedokles, Anaxagoras și Atomistii, cosmologia elenă e de acord; 2) noțiunile, ideile (generalii) alcătuiesc o „lume” unitară, închisă în sine, fără pată, care e subordonată finalist ideii de Bine (Agathon) la Platon, Divinității la Aristoteles¹.

1 Deosebiri principale dintre cei doi corifei ai gândirii elene nu interesează în acest loc. Nu putem examina nici obiecțiile principale ridicate de unii comentatori mai noi ai lui Platon (H. Lotze, H. Cohen, P. Natorp, N. Hartmann, Br. Bauch, C. Ritter mai temperat etc.) împotriva interpretării aristotelice a Ideilor, interpretare îmbrățișată de alți comentatori de mîna întîi (Ed. Zeller, H. Gomperz, Windelband etc.). Potrivit acestei interpretări: Ideile sînt „separate” realmente de lucrurile sensibile. Nimeni însă nu tăgăduiește că „teoria” aceasta există în unele opere platonice cel puțin ca fantezie, ca simbol, ca figură

În sfârșit, dogma nominalistă – real în ordinea sensibilă este numai individualul (multiplul) schimbător și nepersistent¹ – expune concluzia: atît substratul, persistentul, cît și generalul (ideea) se situează „dincolo” de sensibil, sînt separate, fie real fie logic, de percepție, așadar, de individualul schimbător și nepersistent. Individualul schimbător postula un neschimbător, o noțiune, un general, pentru a-și afla un reazem determinativ; individualul nepersistent, descompozabil, postula o substanță, un substrat simplu, un quid, „care rămîne” unul și același.

Spuneam că fizica elenă e saturată de metafizică: orice explicație fizică are înfățișarea de soluționare metafizică. Axa înțelegerii naturii, prin ipoteză, o lume a mobilității, e strămutată într-o altă zonă ontologică, nu mai puțin naturală – nicidecum supranaturală – însă nu de ordin fizic, ci metafizic. Metafizica elenă implică naturalismul, eliminînd cu anticipație interpretarea transcendentă a creștinismului. De altminteri, elenii făceau metafizică fără să știe de acest lucru, căci, făurind sisteme metafizice, erau totuși convinși că nu ies din granițele naturii. Acest paradox își află explicația în faptul că „natura” cugetării elene are alt sens decît „natura” cugetării moderne. În adevăr, pentru elen, cauza schimbării sensibile este de ordin nesensibil (substrat sau formă), iar ceea ce pentru modern e corp omogen, este pentru primul un lucru compus din factori eterogeni: „materie” (în sens specific de nedeterminat, misterios, aproape „necorporal”) și de non-materie (idee, formă, „rațiuni seminale”). Pentru elen, fac-

stilistică. P. Natorp încearcă a lămuri „eroarea” de înțelegere a lui Aristoteles prin incapacitatea dogmaticului de a se transpune în punctul de vedere critic, care ar fi cel platonice (P. Natorp: *Platos Ideenlehre*, 2-te Aufl. 1921, p. 385). E însă foarte puțin probabil ca Aristoteles să fi tălmăcit greșit platonismul, el care în dialogurile tineretii, dialoguri pierdute, dar și mai tîrziu a platonizat fățiș (v. A. Dyroff: *Über Aristoteles Entwicklung*, in *Festgabe für G. von Hertling*, 1913).

- 1 „Ambele determinări, pluralitate și neconstanță, alcătuiesc proprietatea caracteristică a individualului, în opoziție cu esența una și aceeași a speciei” (Cl. Baeumker: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890, p. 283).

torul non-fizic intră în compoziția fizicului, a „corporalului”; ocultul, substanțialul, „psihicul”, activează pretutindeni în natură.

Cele două componente ale naturii, fiind atât de eterogene, nu izbutesc să se închege într-un adevărat întreg. Din acest motiv filosofiei grecești nu i-a fost dat să descopere o necesitate „inteligibilă” în devenirea „sensibilă” și astfel să înfăptuiască alianța strînsă din știința modernă a „rațiunii” și experienței. Natura elenului este cîmpul de luptă fără rezultat decisiv dintre două cauzalități eterogene: „necesitatea” oarbă, mecanică, identificată cu hazardul și opacă inteligenței, și cauzalitatea intelectuală, divină sau finalistă. „În adevăr, nașterea acestei lumi a avut loc prin amestecul celor două ordine, al necesității și al inteligenței” (Platon: Timaios, 48 a; comp. Ibid., 46 cd; 68 d.). Astfel, știința elenă recurgînd la esențe și substanțe va fi necesar dialectică; va fi o iscusită sistematizare de concepte, care chiar desînt în lucruri, au o structură ostilă lumii sensibile. Ne-am putea întreba în consecință, dacă o astfel de știință este în adevăr o explicație a naturii; căci, drept vorbind, obiectul științei elene nu este chiar sensibilul, care trebuie explicat, ci conceptele ce explică. Finalitatea adîncă a științei elene este contemplarea conceptelor ca obiecte de artă sau ca impulsii de înțelepciune.

Elenul, asemenea celorlalți primitivi, și-a fixat atenția la început mai puțin asupra generalului și persistentului și mai mult asupra individualului cu proprietăți opuse. Pentru el, natura se înfățișa de precădere ca o țesătură de prefaceri individuale, de calități care apar și dispar fără repetiții pronunțate, fără legi vizibile și atotcuprinzătoare. Jocul hazardului era larg; iar prezența individualului pururea nestatornic încurcă.

Sensibilul apărea ca un multiplu (τάπολλα); ca o pluralitate de indivizi în veșnică prefacere. Astfel se cristalizează credința, timbrată melancolic, că lumea ce cade sub simțuri este o „devenire”, o defilare haotică, un torent caleidoscopic, de calități individuale, „iraționale”, nedeterminate. Fondul elenismului este teama de vârtejul

irezistibil al lucrurilor, de caducitatea sensibilului. Cugetarea elenă, întorcînd fața de la sensibil, se va refugia descurajată în sfera eternului și imutabilului.

Sensibilul este Nedeterminatul (Apeiron), Multiplul, „Altul” (Thateron); în plasa inteligenței el cade numai după ce a fost ordonat sau modelat de „Limitat” (Pêras), de „Unitate” (Monas), de „Însuși” (Tauton), așadar, de elementele raționale, care sînt două: substratul constant și conceptul imutabil. În acest sens, poate fi acceptată formula tradițională, că „unul și multiplul” este problema centrală a cosmologiei elene.

Lumea sensibilă este dar o *genesis*, o *natura naturans* fără nimic statornic; în epoca teosofică a elenismului, la unii Neopythagorei și la Neoplatonici pe urmele lui Platon, ea va trece și drept principiul dezordinei, al răului și al păcatului. Dogma nominalistă este exprimată fără înconjur: perceptibilul este sinonim cu „multiplul” (individualul) și cu neconținuta „devenire” (schimbător și nepersistent). E vrednic de subliniat că îndeobște cosmologia elenă nu recunoaște individualului caracterul modern (întrevăzut parțial de Aristoteles) de obiect bine conturat, „concret”, ci îl reduce la *calități*, la *proprietăți*, *singulare*, *fugitive*, așa cum, după Graebner, îl vede și primitivul. Natura se revelează ca o goană fantasmagorică de umbre, de *calități nedeterminate* și *neconsistente*. Nimic permanent, totul este efemer. Se idolatrizează doar legea vagă a timpului, a destinului, a generației și a distrugerii.

Dar cosmologia elenă are de la început presimțirea că dominarea teoretică a acestei *deveniri fantomatice* postulează neapărat *supoziția permanentului* ca dat primordial, ca „principiu”. Cu toate acestea A. Rivaud e aproape de adevăr, cînd enunță că problema substanței, a substratului, nu numai la primii cosmologi dar și mai tîrziu, cade pe al doilea plan. Era logic ca persistentul să fie lăsat în umbră, din momentul ce realitatea perceptibilă, „materia”, substanța naturii, este asimilată cu pura *devenire*, cu metamorfoza *calităților contrare*. Este o axiomă că tot ce se schimbă este „material”, că deci materia

e resortul „mișcării”, și dimpotrivă că ceea ce e „imaterial” este neschimbător, este un concept, o formă. De o parte „fiii pământului”, de alta „prieteniile Ideilor”, spunea într-o imagine impresionantă Platon („Sophistes”). Din acest punct de vedere, doctrina heracliteică, potrivit căreia devenirea este chiar stofa lumii, e în perfectă consonanță cu spiritul cosmologiei elene.

Totdeauna se vede cât de unilaterală este opinia că „permanentul” ca atare, substratul constant, e motivul central, sîmburele acestei cosmologii. Sensibilul este nepersistent, fiindcă este material sau, invers, este material, fiindcă e nepersistent. „Nimic permanent, nici etern: o succesiune neîntreruptă de forme, o serie de nașteri și morți, spectacolul dezolant al unei deveniri fără sfîrșit. Aceasta va fi, vom vedea în cele din urmă, ideea dominantă a întregii fizice grecești”¹. „Am fost izbiți de însemnătatea devenirii și a schimbării în toate aceste credințe. Teogonie și magie, poezie gnostică și poezie catartică impun deopotrivă grecului noțiunea că toate lucrurile nasc, se preschimbă, mor, că nici o ființă nu scapă legii devenirii, și că nu există nimic etern”². Știința elenă e „mai puțin o știință a experienței decît o logică a devenirii”³, iar „explicația naturii e mai puțin o teorie a corpului decît o istorie a schimbării”⁴. Nu interesează substanța lucrurilor, ci principiul lor generator. „Sub aceste aparențe fugitive, nici o materie, nici o substanță, nu rămîne. Corpul nu joacă printre realități un rol privilegiat”⁵. Așa formulată, opinia lui Rivaud este o exagerare, insuflată de o teză tot atît de unilaterală. S-a arătat că Elenul își făurește un concept de materie, fără echivalent adecvat la moderni, concept care unește persistența substanțială cu exigența nepersistenței. Substratul este în adevăr indestructibil, însă datorită caracterului lui dominant, nedeterminarea, el poate primi forme,

1 A. Rivaud: Op. cit., p. 9.

2 Idem, p. 79.

3 Idem, p. 140.

4 Idem, p. 272.

5 Idem, p. 268.

calificări, determinări, fie spontan dintr-un impuls interior (hylozoismul ionian), fie prin acțiunea unui al doilea principiu complementar și superior, Ideea, Forma, cum va enunța mai critic cosmologia triumfătoare a socratismului. Nepersistența și persistența fuzionează astfel într-un chip aproape de nepătruns la prima vedere. „Materia” elenă este în același timp persistentă și nepersistentă. Nu e un echivoc decât pentru noi, nu însă și pentru Eleni. Aristoteles precizează și exemplifică tipic conceptul vechi de materie: aceasta e **virtualitate**. Materia e substratul constant, dar și principiul mutațiunii, resortul generațiilor; astfel ea întrunește toate calitățile pentru a fi socotită și principiul individualizării (Aristoteles). Individuleste propriu a satisface și dorința stabilității (atomii) și faptul mutabilității.

Elenii s-au văzut nevoiți a ridica problema persistenței, a „materiei”, a „substanței”, tocmai pentru cuvîntul că reflecția lor pornește de la condițiile logice, de la cadrul inteligibil, ale nestatornicului și schimbării, acestea fiind admise ca fapte primare și nemijlocit date. Cum e posibilă o știință a devenirii, a multiplului instabil, întrebare care primește și o altă formulare: ce e în adevăr real, ce este real în toată plenitudinea (παντελώς ὄν la Platon)? Dacă cei dintîi cosmologi meditează mai ales asupra Principiului (Archè), asupra cauzei constante a naturii, motivul e că pentru ei mobilitatea este un fapt subînțeles, de o prezență indiscutabilă. Poate inspira spaimă, însă nu mirare teoretică. Mirarea e trezită de posibilitatea persistentului și de legătura acestuia cu nepersistentul, cu devenirea.

Dacă schimbarea nu provoacă nici o greutate de înțelegere viziunii spontane a lucrurilor, în schimb reflecției îi sugera numeroase probleme. Putem spune că posibilitatea devenirii, descoperirea condițiilor de înțelegere a schimbării, e noțiunea conducătoare a cosmologiei elene, și așa a rămas prototipic pînă în vremea noastră. Mai toate problemele secundare de ordin cosmologic și ontologic se grupează în jurul preocupării centrale a devenirii. Schimbarea e prima noțiune filosofică mai precisă; ea va însoți ca o umbră nu numai naturalismul

elen, dar naturalismul din toate timpurile¹. Iată de ce, repet, mobilismul heracliteic este o explicitare filosofică a unei ipoteze implicite. Schimbarea și nepersistența devin la Herakleitos un motiv conștient de o stranie luciditate, iar negarea lor de către eleatism se va instala ca un ghimpe în inima fizicii elene². Dar nici mobilismul nu va fi mai prielnic științei elene. Ambele doctrine sînt dizolvante și prin ciocnirea lor se va produce o stare latentă de scepticism, care va roade neîncetat și într-ascuns din mărul, frumos pe deasupra al științei vechi³.

Trinitatea mileziană nu se preocupă îndeosebi de cauzele particulare ale schimbării tocmai pentru motivul că în ochii primilor fiziologi schimbarea avea o evidență lăuntrică și-și impunea obsedant caracterul ei de fapt ireductibil. Condițiile și cauzele schimbării trec pe planul întîii de abia la noii fiziologi (Empedokles, Anaxagoras, Democritos), ca o rezultantă a tensiunii speculative, provocate de ciocnirea mobilismului heracliteic și a imobilismului eleat.

Problema „materiei”, a substratului sau a substanței, nu e inițială în cosmologia elenă, ci mai degrabă derivată. E un subterfugiu explicativ pentru faptul brutal al devenirii. Drept vorbind, cosmologul se interesează – dar și atunci, doar secundar – de substanță, de persistent, nu de „materie” în sens propriu; căci el nu are la dispoziție un concept univoc de materie în opoziție cu sufletul. Materia posedă însușiri psihice, iar psihicul atribute materiale, căci pentru toți anticii materia nu e inertă, ci un principiu activ, un factor determinant. Activitatea psihică este imanentă materiei. Cînd bunăoară stoicul enunță ca un protest de origine cinică împotriva platonismului, că sufletul, că virtuțile sînt materiale sau „corporale”, desigur, pentru el,

1 C. Füsslein: Das metaphysische Problem der Veränderung in der griechischen Philosophie, 1881, p. 7.

2 E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, Bd. I A., ed. 7-a, p. 242.

3 În partea următoare vom arăta rolul disolvant, pe care neconținutul îl va avea mobilismul heraclitic în cosmologia elenă. Ori de cîte ori părea că biruiește aspectul stabilității, urma o reacție mobilistă. Îndeosebi interesantă e această reacție în „materialismul” stoic.

materia, substratul cosmic, e departe de materia modernă. Pînă la Descartes cugetarea apuseană n-a făcut o despărțire consecventă între „corporal” și „necorporal”¹. Se va vedea că la Platon și Aristoteles „materia” nu e „corporalul”, ci un substrat generic, fără determinare, cu aplicații chiar la ceea ce pentru noi e necorporal. Așa Platon întrebuințează categoria de „nelimitat”, echivalentul speculativ al materiei, la mărimile matematice și la idei; și tot așa Aristoteles vorbește și de o „materie inteligibilă”, prezentă în mărimile matematice² și în concepte (genul e față de specie ca materia nedeterminată față de forma ce determină).

Elenul n-a știut să lege strîns nepersistentul schimbător (sensibilul) și persistentul neschimbător (factorul explicativ al sensibilului); stabilul și instabilul, „existența” și „devenirea”, generalul și individualul, nu fuzionează în fizica elenă, și nu fuzionează, ci se juxtapun, pentru că au fost inițial despărțiți nu numai logic, cum e îngăduit și chiar necesar, ci ontologic. E vechea situație tragică a speculației filosofice: după ce separă artificial, nu mai poate lipi la loc fragmentele existenței. Astfel realitatea sensibilă se prezintă strict ca o lume a instabilului, a schimbării, pe scurt, a individualului dizolvabil, compozabil și descompozabil. Persistentul și generalul – Elenul va spune: „existența” – sînt adăugate ulterior ca elemente logice pentru explicația „devenirii”, ca elemente oarecum străine, venite din altă lume, căci ele se prevalează de o instanță epistemologică „superioară”: gîndirea, rațiunea. S-ar părea că lumea ce cade sub simțuri se desfășoară într-o noapte de

1 Termenul de „incorporal” se întîlnește rar (de două ori) la Platon și totuși ar fi fost cît se poate de adecvat pentru a caracteriza esența „Ideii”. Aristoteles întrebuințează termenul, nu pentru a releva natura Primului motor, formă pură, ci pentru a caracteriza ideea de loc într-o teorie pe care n-o acceptă. „Corporalul” devine curent la stoici, și tot aceștia întrebuințează „incorporalul”, pentru a desemna neantul de existență. Patru sînt „incorporalii” la stoici: „exprimabilul”, vidul, locul, timpul. (Vezi E. Brehier: *La théorie des Incorporels dans l'ancien stoicisme*, ed. 2-a, 1928, Introduction).

2 Aristoteles: *Metaphysica*, Cartea XI, capit. 1.

nepătruns, în care alunecă ici și colo reflexele unei lumini astrale. Ea e o lume de spectre în prada unui orb destin.

De la început se impune ecuația nominalistă: sensibil = individual (*τόσδε α* la Aristoteles) și nepersistent; rațional = general și persistent. Sau altfel formulat, sensibil = „devenire”; rațional = „existență”. Persistentul și generalul sînt opera unei gândiri plenipotente și ca atare ele sînt esențial ostile sensibilului.

În epistemologie, consecințele nominalismului sînt încă mai izbitoare, fiindcă stăruiesc intacte pînă în vremea noastră. În adevăr, cum sensibilul este confundat cu individualul și nepersistentul, cum însă, mai departe, nouă ne sînt date și generalul ca și persistentul, se înțelege ușor că răspunsul la întrebarea: de unde și cum aceștia din urmă? trebuia să devină obsedant. Răspunsul dat atunci ni-l oferă și azi filosofia. Omul posedă în gândire, în Logos, un organ de cunoaștere, care peste șoaptele insinuante ale sensibilității are capacitatea dumnezeiască de a pătrunde fără împotrivire în „esența” nevăzută a lucrurilor (persistentul și generalul). Pentru Parmenides (Diels: Op. cit. fr. 1), „Rațiunea” este instrumentul ascuțit cu care operăm stricta separare a existenței adevărate de pseudo-existență sau iluzie, care nu e o întîmplare că își are cuibul în zvonurile sensibile.

Am seriat datele unei drame de gândire; să ascultăm de acum desfășurarea și deznodămîntul ei.

Înmănunchind laolaltă ideile dominante ale expunerii precedente ajungem la următorul rezultat:

Cosmologia elenă are drept temei și motiv animator două dogme implicite, două clauze, acceptate axiomatic: nominalismul și monismul; aceste două dogme sau supoziții oculte sînt precipitatul ideologic al tălmăcirii faptelor în lumina miturilor și a misticii panzoiste.

Corolariul primei dogme este viziunea mobilistă și dinamistă în domeniul perceptibilului: lumea sensibilă e alcătuită dintr-o pluralitate de lucruri supuse unei permanente deveniri calitative; sensibilul este individual, mutabil, contingent, haotic. A doua dogmă are un corolar

complementar primului, în sensul că are funcția de a atenua, ba chiar de a suprima prin jocul întemeierii logice, radicalismul viziunii heracliteice: natura, fiindcă este una și aceeași, nu ia naștere, nu se distruge, este eternă, „aceeași pretutindeni”; numai ea „există” în adevăr, în fine ea este „unul în multiplu” sau „armonie”. Devenirea sensibilă e dominată de Existența inteligibilă.

Așadar, pe câtă vreme, potrivit primei dogme, schimbarea, inerentă sensibilului, presupune creație și anihilare, potrivit celei de a doua, nicăieri în natura ca întreg (toți cosmologii) și chiar în părțile ei (eleatismul) nu se întâlnește creație și anihilare, deci schimbare.

Contradicția internă a fizicii elene este antagonismul ireductibil dintre viziunea mobilistă, care postulează creația și speculația imobilistă, dictată de monism, absolut ostilă ideii de creație. Totul e creație în natură; numai natura, luată ca întreg, nu e creată. Cosmologia elenă se caracterizează prin efortul de a elimina creația, ca fiind dincolo de inteligență, însă deznodământul dramatic e că, ori de câte ori pare a birui aspectul „static”, substanțial, izbucnește o reacție mobilistă, orientată sceptic sau empirist, care pune din nou în discuție soluțiile cosmologice precedente. Mobilismul va atinge maximul de virulență, ducând astfel fizica elenă la un punct mort, când va pătrunde în lumea inteligibilă, rezervată persistentului și imutabilului, sub forma de emanație (neoplatonism) sau de creație (iudeo-creștinism).

Permanentul, indestructibilul, substanțialul, deși dedus din dogma monistă, are în sine o valoare explicativă de sine stătătoare. Substanțialul, persistentul, este o condiție primă a oricărei științe a naturii și cei dinții cosmologi sînt în căutarea acestui principiu. Pe lîngă substanțial, o altă condiție, încă mai de seamă, este generalul, conceptul, ideea, fără de care determinarea logică nu e cu putință. În cosmologia elenă aceste două condiții, cu atribuții distincte, sînt confundate și din această pricină se ivesc greutăți pentru oricare încercare de a vedea clar în structura științei elene. Ambele condiții: substanța și conceptul duc necesar,

sub presiunea celor două dogme, la scindarea **naturii** în două sfere: sfera fizică (schimbarea individuală) și sfera metafizică (substratul indestructibil și ideea imutabilă). În adevăr, pentru nominalism sensibilul este devenire, multiplu; pentru monism, ceea ce nu devine este doar **Unul**. Era dar logiceste necesar, ca tot ce se prezintă ca Unul (substratul permanent sau Ideea) să fie așezat dincolo de sensibilul în **devenire**.

Physis ca antagonism și armonie superioară a calităților. Momentele unei drame filosofice: de la Thales la Plotin.

1. Problema cosmologică, în datele ei prime, se încheagă, spre uimirea unei conștiințe moderne, în chipul următor: Natura este un Tot de multiple (=individuale) calități, care ostile, rebele, unele față de altele, nedisciplinate, dar nu nedisciplinabile, se înlocuiesc rînd pe rînd, apar și dispar, asemenea configurațiilor caleidoscopice. Imaginea cosmologică – aceeași e și a mitului – este simplă: „lumea alcătuiește un întreg, care este angajat într-o schimbare fără de sfîrșit”¹. Devenirea ca perindare necesară de calități opuse ne întîmpină chiar la Anaximadros², iar Herakleitos – se va vedea – o exprimă în formule stranii prin concizia lor paradoxală. Pentru dioscureii vechii cugetări, Platon³ și Aristoteles⁴, această viziune are strălucirea orbitoare a premiselor evidente „prin ele însele”, a enunțurilor ce fac de prisos orișice întemeiere. E un fapt, care, pentru tălmăcirea lui, somează gîndirea să descopere un plan teoretic de o valoare superioară.

1 A. Rivaud. Op. cit., p. 267-8.

2 F. Kühnemann: Grundlehren der Philosophie, 1899, p. 5.

3 Platon: Phaedon, 70 c. 71: „Să vedem deci, dacă putem încuviința cu necesitate, că toate cîte au potrivnicie, de nicăieri aiurea nu se pot naște ca din propriul lor contrariu. De pildă: cînd un lucru se mărește, fost-a el cu necesitate mai mic, pentru ca în urmă să se facă mai mare? Da... Așadar, zise Socrates, oare este acum sigur că toate se nasc în acest chip: potrivniciile din propriile lor potrivnice? Foarte sigur” (trad. C. Papacostea, p. 143).

4 Aristoteles: Physica, 191 a; Metaph. 1087 a 36, și numeroase alte pasagii.

Devenirea implică neapărat creație; dimpotrivă explicarea devenirii mărginește sau chiar elimină creația. Dogma nominalistă: lumea sensibilă e alcătuită din indivizi (pluralitate) în metamorfoză afirmă creația; dogma monistă: lumea fiind un Tot închis în sine n-are început și sfârșit, n-a luat naștere și nu va pieri, așadar, dogma monistă, printr-o mișcare logică de apărare, neagă creația. Ambele dogme cu postulatele lor (prima e pentru creație, a doua împotriva acesteia) intră ca factori componenți ai conceptului elen de „materie”: devenirea la suprafață, permanența substratului nedeterminat în adâncime; de o parte devenirea sensibilă, de alta „existența” suprasensibilă. Când mai apoi, în atmosfera socratismului (Platon, Aristoteles), „existența” va fi atribuită conceptului „general”, Ideii, nu substratului, ca în cosmologia preplatonică, substratul va pierde și el, deși permanent, deci „existențial”, ceva din „existență”, va deveni aproape o „non-existență” (Platon) sau o „potențialitate” (Aristoteles).

Dar, potrivit inspirației nominaliste, care este inițială printr-un caracter al ei preștiințific, devenirea calităților contrare (enantia) solicită cu exclusivitate supărătoare atenția. Natura are o structură antagonistă, de luptă internă, iscată de calități opuse, pe scurt, natura posedă o structură dialectică. Dialectica, arta sau știința unificărilor prin opoziție și dispută, stă în constituția științei elene.

Analiza conceptului de *physis* va aduce deplină lumină. Cuvântul *physis*, mult mai familiar decât acela de *cosmos*, nu este deloc mai precis decât vocabula modernă corespunzătoare: *Natură*, dar păstrează încă aproape intactă savoarea originii și recentelor ei prefaceri.

Pentru E. Hardy¹, „natura” (*physis*) are drept înțeles principal, potrivit etimologiei sale (*phyesthai*), nota de proces, de flux continuu, de creștere, de generație, pe scurt, de devenire. E *natura-generație*. Secundar, *physis* cuprinde totdeodată și principiul generației, așadar, ceea ce e permanent în metamorfoze, anume, substratul „*material*”, sub-

1 E. Hardy: *Der Begriff der Physis in der Griechischen Philosophie*, I, Berlin, 1884.

stanța. Deci al doilea înțeles e *natura-substanță*. Această tălmăcire – „natura” e mai ales devenire, cauzalitate, dinamism – este convingerea lui Alb. Rivaud și, între alții, recent a lui W. Nestle¹.

J. Burnet, punînd înainte al doilea înțeles, *derivat*, e de părere că *physis* din titlul tradițional al celor dintîi opere cosmologice are sensul de substanță, astfel încît „*peri physeos*” trebuie tradus prin „despre substanța” lucrurilor². Afirmatia lui Burnet n-a rămas fără replică, și W. A. Heidel³ ajunge la un rezultat aproape identic celui formulat de Hardy, se pare, independent de acesta: „natura” închide mai ales proprietatea devenirii, fără a elimina pe aceea secundară de substrat constant. La această teză mai comprehensivă se raliază și Auguste Mansion⁴.

Că prin urmare între teza mai degrabă unilaterală a lui Burnet și aceea mai largă a lui Hardy, Rivaud etc., nu există opoziție ireductibilă, acordul este astăzi ca și făcut. Înțelesul de generație e neconținut implicat de *physis*, chiar cînd se vizează substratul indestructibil. O propoziție a lui Empedokles, inserată de Aristoteles în articolul „natură” din Cartea a V-a a „Metafizicii”, de care ne vom ocupa mai jos, susține fără înconjur că devenirea, creația și anihilarea calităților, este aproape sinonimă cu „natura”. Sub inspirația lui Parmenides, care desconsidera ca fără valoare, ca fiind „nimic”, devenirea, Empedokles, înlocuind devenirea prin „amestec și despărțire”, se crede în drept a scrie: „Nici un lucru nu are natură (devenire reală, calitativă), ci există doar amestec și desfacerea amestecului. Natura e un cuvînt inventat de oameni pentru acest (proces)”. Nu trecem cu vederea că mai întîlnim un sens generic al „naturii”; el stă în legătură cu ceea ce spuneam înainte privitor la Unitatea naturii.

1 W. Nestle: *Die Vorsokratiker*, ed. 2-a, 1922, pp. 21-22.

2 J. Burnet: *Op. Cit.*, pp. 12 și urm.

3 W. A. Heidel: *Περὶ φύσεως*. A study of the conception of Nature among the Presocratics (Vol. XLV din *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1910).

4 Aug. Mansion: *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, 1913, p. 22.

În „Metafizica” sa (Cartea V), Aristoteles, analizînd înţelesurile principalelor termeni tehnici în filosofie, relevă diversitatea de înţeles a lui *physis* (cinci sau şase înţelesuri), stăruind însă asupra celor de temei care sînt trei: natura-generaţie sau devenire; natura-materie, substrat sau subiect al generaţiei (de pildă materia acestei statui e bronzul); natura-formă, esenţă sau „substanţă” – se ştie „substanţa” are două sensuri la Eleni; şi substrat material şi formă esenţială. Acest înţeles, natura ca substanţă formală, îl avem în locuţiunile: natura lui Socrates este umanitatea sau „stă în natura acestui lucru”. Aşadar, şi de data aceasta, constatăm un transfer al termenului în discuţie de la devenire la principiul devenirii (substrat material sau formă), cu deosebirea că Aristoteles nu uită niciodată, spre deosebire de Eleaţi, că unde a dispărut schimbarea, ţîşnirea de noutăţi fenomenale, nu se mai poate vorbi de natură.

Se ştie că la Eleni principiul devenirii are două înţelesuri: cel vechi de substrat, de „materie”, care cu modificările impuse de doctrina sa este primit şi de Aristoteles, şi acela de esenţă, de idee platonice, de formă. Ambele concepte au ca factor comun „constanţa”: indestructibilitatea în cazul substratului, imutabilitatea în cazul formei.

Din cele trei sensuri, Aristoteles preferă în cele din urmă pe cel de al treilea (forma), şi astfel justifică indirect teza lui Burnet. Începutul cărţii a II-a din „Fizică” e categoric şi semnificativ: corpurile naturale (elementele organice, animalele, plantele) sînt definite în contrast cu produsele artificiale ale tehnicii şi ale poeziei umane şi cu efectele hazardului: „Printre fapte unele există prin acţiunea naturii, animalele şi părţile lor, plantele şi corpurile simple ca pămînt, foc, apă, aer. De aceste lucruri şi de altele de acelaşi fel, spuneam că există prin natură. Toate lucrurile de care am vorbit se deosebesc evident de cele ce nu există prin natură; fiecare faptură naturală are în sine un principiu de mişcare şi de repaus, unele sub raportul locului, altele sub raportul creşterii, altele sub raportul alteraţiei [schimbării

calitative]. Din contra, un pat, o haină, și orice alt obiect de același gen, adică în măsura în care e un produs de artă, nu posedă nici o tendință naturală spre schimbare, ci numai întrucât aceste obiecte au ca proprietate accidentală de a fi în piatră sau în lemn sau în orice alt amestec, și sub acest raport; căci natura e un principiu și o cauză a mișcării și a repausului pentru lucrul în care sălășluiește nemijlocit, prin esență nu prin accident" (*Fizica*, 192 b). Vor fi dar „naturale” toate calitățile care aparțin esențial unui lucru, de pildă e natural ca pământul să tindă spre centrul universului, locul său „natural”.

Așadar, potrivit vederilor lui Aristoteles, natura e în prima linie principiul devenirii. Care e acest principiu? Stagiritul discută această chestie în pasagiile ce urmează. Elaborarea metafizică statornicise două principii constructive ale lumii fizice: materia și forma. Materia, substratul constant, ca principiu al mișcării era convingerea de temelie a cosmologilor anteplatonici. Aristoteles nu dărimă această opinie, obștească atunci, ci o socotește doar necompletă, deoarece „materia”, „substratul” e virtualitate, un resort gata în orice clipă a se desface și de a legitima astfel devenirea. Un lucru virtual e un lucru care nu este încă el, adică *așa și nu altfel*, cu precisă determinare sau „natură”. Un lucru ia loc în natură, când posedă o proprietate constantă, o esență, determinată conceptual, deci, o formă. Nu mai puțin, potrivit finalității cerute necesar de cosmologia aristotelică, forma, actualizarea, este scopul devenirii, al potențialului. În sfârșit, e de relevat că forma e factorul „constant”, care supraviețuiește distrugerii ce fatal lovește tot ce e individual, așa de pildă cutare om dispare, dar el dă naștere altui om și în acest chip forma continuă pururea aceeași.

Dar la Aristoteles „natură” mai prezintă încă o latură, de asemenea cunoscută primilor „fizicieni” și acceptată pînă azi ca un postulat legat indisolubil de speculația metafizică: „natură” e luată în sensul de „totalitate”, de unitate, a fenomenelor perceptibile, unitate care cuprinde ceva mai mult decît simpla juxtapunere prin sumăriune a părților. În consecință pentru noi este probabil, că titlul,

adesea atribuit mai târziu, de „peri physeos” închide în sine și acest sens generic: „despre totalitate”, originea și transformarea ei. Dar și în acest sens se aude aproape imperceptibil nota de devenire, nu pentru a-i recunoaște suveranitatea absolută, ci pentru a-i limita împluternicirea, pentru a o explica prin ceva constant, indestructibil, fără generație și moarte: Unitatea. De altminteri, am arătat, și aci avem prilejul nimerit de a repeta: principiile aristotelice, factorii constanți ai devenirii – fie substratul material, fie forma imaterială dar implantată în pasta amorfă a materiei – își au obârșia în Unul constant, în Totalitatea ce cuprinde orișice și care de aceea n-a luat naștere și nu se va prăbuși în Nimic.

Pentru aceste din urmă cuvinte noi sîntem înclinați a socoti, alături de natura-generație, tot atît de primordială natura-totalitate, generația presupune creația; totalitate o înlătură, totalitatea ca substrat sau ca formă (esență). *Natura-generație (natura naturata) și natura-unitate (natura naturans) sînt cele două înțelesuri originare.*

Drept încheiere, subliniem că la Eleni conceptul de „materie” scos din acela de „natură”, are de asemenea două înțelesuri contrarii dar solidare: materia este schimbare – oriunde e schimbare, trebuie să existe și materie, chiar în lumea psihică – ; materia e substrat constant și unitar, e principiul determinativ al schimbării.

2. Spiritul elen, chiar în mituri, își exprimă credința într-o ordine a devenirii, în guvernămîntul unor legi, care personificate disciplinează implacabil transformările materiale: Ananke, Ádrasteia, Nemesis, Kronos, Afrodita, Hestia orfico-phytagoreică, etc. Astfel problema e: cum se explică prezența unei ordini interioare metamorfozelor, aparent capricioase; cum vom smulge taina acelui Destin care fixează cicluri și perioade?

Credința într-o ordine inflexibilă este dictată de altminteri de fapte, căci în lumea empirică sînt prezenți alături de instabilitate și factori statornici; de asemenea, în ciuda nominalismului, în această lume materială, găsim și

general nu numai individual¹. Numai că, pentru Elen, această persistență și acest general (= ceea ce se repetă), așadar, elementele „ordonatoare” sînt secundare, derivate, nu primordiale. Drept urmare, noua formulare a problemei cosmologice sună: cum ia naștere din Haos Cosmosul, din dezordine ordinea și armonia, din nedisciplină disciplina, din nestatornicie substanțialitatea, din individual generalul, din contingent necesarul, din nedeterminat determinatul, din multiplu Unul? Sau cu o întorsătură epistemologică: cum decurge din neînțelegere înțelegerea? De fapt, această formulă originar nu e nici cosmologică nici epistemologică, ci este de-a dreptul etic- socială; este o transpunere filosofică a situației din Cetatea elenă; este deci o sociomorfizare. Pe de altă parte însă problema, cum decurge cosmosul din haos, implică a doua dogmă, monismul: Natura este o perfectă Unitate, o coordonare sintetică împinsă la extrem. Nu este oare Cosmos sinonim cu legalitate, unitate, armonie? „Existența nu ne apare ca o cucerire asupra Neantului?” (H. Bergson).

Pentru Ernst Howald trebuința „armoniei” în natură este resortul prim al cosmologiei vechi. Instabilitatea aparentă implora ca reazem, ca mijloc de orientare, de mîntuire chiar, descoperirea unei „armonii nevăzute” (Herakleitos). Natura este o unitate, un consens, o ordine sublimă (Kosmos). Din năzuința după armonie se alimentează și „fanatismul adevărului”, raționalismul occidental, chiar știința². Așadar, originalitatea cugetării elene nu e numai credința nezdruncinată în atotputernicia armoniei, a Unității, dar și convingerea, că putem cunoaște legea ordonatoare, că putem deci despărți realul (unitatea sintetică) de nereal sau aparență (dezordine), inteligibilul de neinteligibil.

E probabil că mistica orfică a întrebuițat întîi metafora de Cosmos pentru conotarea ordinei inflexibile a lumii³.

1 Lucretius Carus a văzut că repetițiile și constanțele din lumea materială ne fac să bănuim existența a ceva permanent, a unor „elemente imutabile” (De Rerum Natura, I, 215-264, 584-598).

2 E Howald: Die Anfänge der Europäischen Philosophie, 1915, pp. 15 și urm.

După Pseudo-Plutarchos (Placita), paternitatea cuvîntului, în acest sens, ar fi de atribuit lui Phythagoras, care, știut e, a fost nemijlocit înrîurit de orfism. Tot sub influența orfismului sau, mai degrabă, a difuzei viziuni mistice (Totul e Unul), expresia se întîlnește textual la Anaximenes, independent de Pythagoras¹. Adevărul e că „armonia” – de origine mistică – este un ideal obștesc al cugetării elene.

Dar o lămurire e neapărată. Nu numai pentru cosmologie, dar chiar și pentru mit, Haosul² nu este nimic, un zero de realitate, ci, precum magistral a dovedit H. Bergson despre neant³, este o *altă* existență, o existență nedorită, o existență fără ordine și de aceea, prin contrast, o non-existență. Nu scoate Hesiod din Haos, conceput ca un abis, ca o genună întunecoasă, o generație sensibilă, lumina lumii? Trecerea de la haos la cosmos nu e un salt de la nimic la ceva, ci un mers înainte de la elemente primordiale, însă neagregate, la aceleași elemente, însă agregate sau „integrate”. Cosmologia elenă cuprinde în germen de la început această soluție, care, formulată cu timiditate de Anaximenes⁴, este desăvîrșită mecanist de atomiști, chiar de Empedokles și Anaxagoras, iar finalist de Platon și Aristoteles. Diferența dintre haos și cosmos este dar o chestie de redistribuție a unor elemente originar date și eterne. Haosul nu e ceva *nedat* – nimeni nu vorbește de ceva nedat, – ci un dat deosebit de cel „format” sau „determinat”.

Pe scurt, premisele oculte, stipulațiile implicite, ale problemei cosmologice sînt: 1. certitudinea de fapt că lumea este o transformare haotică de calități individuale, ținute laolaltă de un substrat evanescent, fluid – nominalismul; 2. enunțarea agresivă că, în ciuda acestui haos, natura este *una*, credință susținută de postulatul următor; 3. experiența exterioară, pentru care elenul avea dispoziții puțin

5 W. Nestle: Op. cit. p. 18.

1 W. Nestle: Ibid. p. 27.

2 Materia elenă este înrudită cu Haosul; și ea este nedeterminată și ca atare în stare a produce tot ce e vizibil.

3 H. Bergson: L'Évolution créatrice, ed. V, 1909, pp. 298 și urm.

4 Anaximenes vorbește de „condensare” (pyknosis) și „rărire” (manosis).

obișnuite, dar nu mai puțin aspirațiile colective spre organizarea vieții, sugerară convingerea că acea transformare nu e accidentală, ci poruncită de legi. Drept urmare, se ridică întrebarea: cum e legalizată agitația haotică; cum haosul face loc bunei orînduiei? În alți termeni, problema era originea lumii și legea, potrivit căreia natura s-a format, se menține în prezent și va fi mai departe.

La această întrebare, elenul – el, cel dintîi – anunță lumii un răspuns „rațional”, nu mitic. Înțelegerea, explicația, e teorie nu poezie, este inteligență, nu imaginație. Elenul e primul teoretician al naturii. Îl pasionează nu originea și adorarea agenților supranaturali, ci izvorul lucrurilor și surprinderea cauzelor naturale. El este cel dintîi, care, după un cuvînt platonice, pune la cale o *explicație*, o „salvare a fenomenelor”.

Caracterizarea aceasta e de bună seamă globală. În fapt, cosmologia elenă cuprinde în sine duplicități, prezente de altminteri în toate manifestările poporului grec, care nu revoca nici o idee veche, ci doar o juxtapunea celor noi. În momentul în care prinde a crește sămînța științei naturii în Miletul Asiei mici colonizate, se ridică și în Grecia un val mistic care inundă toată lumea mai răsărită de atunci. Paralel cu orfismul elen, care nutrește ambiții filosofice, cheamă la viață reforme religioase următorii: Zoroastru în Persia, Budha în India, Confucius în China, Esra și Iosua în Palestina. Dar pe cîtă vreme în aceste țări misticismul pune stăpînire și oprește pentru totdeauna avîntul cultural, în Grecia puhoiul nu înghite știința, ci o stimulează și se pune în slujba ei. E un fapt unic și de aceea s-a rostit un cuvînt de efect: e o minune. Asocierea noii religiozități cu știința s-a făcut prin mijlocirea disciplinei teoretice de precădere elene: matematica, deci a unei științe, care se îndepărta, pentru a obține siguranță, de datele sensibile (nesigure, potrivit dogmei nominaliste) și în acest fel îndestula totdeauna exigențele logice și năzuințele ascetice, de îngenunchere a corporalului. Rolul matematismului în mîntuirea științei antice de naufragiu va mai fi notat.

Procedeul explicativ al cosmologului elen nu este raportarea funcțională a unei schimbări la alta mai simplă, mai generală: mișcarea. Procedeul acesta, desigur, nu-i este străin, dar el nu știe să-l valorifice. Beneficierea de acest procedeu, prin esență mecanist și inteligibil, va fi rezervat științei moderne. Procedeul elenului este altul, este cel de al doilea procedeu posibil¹: subordonarea părților față de întreg, subordonare care în cele din urmă ia o înfățișare finalistă: partea este mijlocul în vederea afirmării totului sau, altfel formulat Totul este scopul pentru care ființează părțile². La primii cosmologi se înțelege de la sine că numai Totul e divin, deci, că este scop în sine; la Platon, orice element care are caracter de întreg, de unitate, cu misiunea de a comanda pluralității – Ideile – există „în sine și pentru sine” și e mădular ceresc.

Fără îndoială, problema temeiului explicativ al schimbării se întilnește explicit la noii cosmologi din sec. al V-lea, iar soluționarea ei de-a dreptul mecanică e susținută în principiu de atomism. Dar acest mecanism n-a izbutit a se impune, între alte cauze, mai ales din aceea, că avea împotriva lui spiritul cosmologiei elene. Aceasta se mulțumea cu subordonarea părții față de întreg: partea era instrumentul de realizare a planului total și global; în consecință cosmologia veche, mai ales la începuturile ei, departe de a „explica” schimbarea, căuta s-o „reducă” la întreg, care era simultan general (neschimbător) și persistent³.

Și mai târziu, fizica elenă a fost o explicație tot prin subordonarea finalistă a părții față de întreg; de asemenea persistent dar mai ales general: specii, forme, clase. Explicarea cauzală, modernă, prin instituirea unei relații funcționale între mișcări sau între o mișcare (vibrație) și o schimbare calitativă (culoare) – în germene la Eleni – nu putea dobîndi preponderență fără a revoluționa adînc spiritul științific antic.

1 Se știe și cer iertare că repet: explicarea elenă recurge sau la substratul „material” sau la forma „nematerială” – cele două condiții ale științei.

2 Th. Haering: Op. cit., p. 78

3 Compară E. Zeller: Op. cit. vol. I A., ed. 7-a, pp. 241, 243-4.

Drept vorbind, subordonarea părții către un întreg nu este o explicație decît în ipoteza unei finalități constitutive; altminteri este o simplă descripție, care este, desigur, o condiție a explicației cauzale. Cînd bunăoară constatăm că roșul frunzei de toamnă și verdele ei de primăvară aparțin unuia și aceluiași lucru și conchidem astfel că frunza s-a schimbat în culoarea ei ¹, nu fac altceva decît să înregistrez, că două calități „opuse” aparțin *aceluiași* lucru. Dar tocmai această aparținere era un adevăr ce trebuia cîștigat, deoarece o astfel de „identitate” *substanțială* lipsea gîndirii primitive. Raportarea la un întreg persistent, substanțializarea, trebuiau bine lămurite, pentru ca știința să depășească empirismul rețetelor tehnice și să proceadă la căutarea repetițiilor *formale*. Și era logic, dată fiind premisa monistă, ca această substanțializare să se învedereze la Eleni prin „universalizare” (Unul și Totul), așadar, prin afirmarea noțiunii de „sistem”, pe scurt, prin construcția de explicații globale. Drept încheiere, putem scrie că descoperirea substanțialului, a persistentului, nu este, în sens strict, o explicație, ci numai o descripție, care fundamentează explicația.

3. La Eleni înțelegerea se exercită prin decretarea spontană că Întregul persistă, că el nu naște din nimic, că nu se pierde în nimic, că nu tolerează nimic în afară de sine, fiindcă este Totul, în sfîrșit, mai ales că orice eveniment empiric (lucruri și prefacerile lor) este o formă, o revelație, efemeră a Întregului. S-a văzut că prezentarea lumii ca întreg închis în sine, oarecum rotunjit, este implicată în primele statuări ale cosmologiei elene. Anaximenes îi află o formulare destul de limpede și-i vede însemnătatea supremă. „El (Anaximenes) a afirmat, primul, cu precizie unitatea materiei sau mai degrabă a substanței, căci al său «aer nedeterminat» e susceptibil de senzație, inteligență și voință, întocmai cum corpurile, formate din el, sînt susceptibile de a fi simțite, gîndite și mișcate².”

1 În nici un caz: „culoarea frunzei s-a schimbat”.

2 P. Tannery: *Pour l'histoire de la Science hellène*, 1887, p. 158.

Acest întreg avînd suflet și viață, am fi îndemnați a crede că unitatea lui e întemeiată pe unitatea sufletului. Ideea unității lumii, a unei unități datorite prezenței unui suflu universal, a fost vulgarizată de Diogenes din Apollonia și prin acesta ideea a dobîndit o covîrșitoare înrîurire asupra gîndirii antice¹. La Platon, unitatea sufletului – sufletul se mișcă prin sine și de aceea e principiul mobilității – servește fără echivoc drept legitimare a unității lumii². De altminteri persistența sufletului este enunțată cu mult înainte de persistența „materiei”; ea este un patrimoniu ancestral al omenirii.

La cei dintîi cosmologi (sec. VI), problema permanenței, a substanțialității, este un corolar nemijlocit al dogmei unității cosmice. Multiplul sensibil este o explicitare evolutivă a Unității substanțiale, care e animată de o mișcare spontană. Cum, mai departe, natura este în fond Una, și cauza sau principiul lumii este de asemenea unul. Lumea este una, deci persistă. Ea persistă, desigur, nu în părțile ei ci ca întreg. Prin urmare, înapoia devenirii stă o substanță unică. Părțile nasc și mor, întregul ca atare, substratul, este indestructibil. Monismul panteist sau, mai exact, panzoist al lui Thales, Anaximandros, Anaximenes, Herakleitos, era dictat de dogma: natura este un organism, un individ cu o veșnic tîină vitalitate.

Cînd Thales, potrivit doxografilor, susține că toate au luat ființă din Apă³, el postulează, conștient sau subconștient, *unitatea substanțială* a tuturor lucrurilor. La Anaximandros, înțelesul monist și metafizic al „principiului”, al acelei „materii” fără moarte, se vedește chiar în acel Apeiron (Nedeterminat și Nemărginit), din care, păcătuind, se individualizează lucrurile și în care se topesc ca o ispășire. Denumirea substratului-principiu ca

1 A. Rivaud: Op. cit., p. 223.

2 Platon deduce din unitatea „Sufletului” numai unitatea Naturii, nu și unitatea substratului material, care, la el, e o reminiscență a cosmologiei precedente.

3 Calificarea Unului: apă, aer, foc, nu este în sine o chestie esențială. Subînțelesurile acestor calificări pot însă prezenta aspecte uimitor de instructive.

Nedeterminat pune în evidență caracterul său oarecum suprasensibil. În adevăr, în sfera perceptibilului nu avem fericirea de a întâlni vreo calitate constantă, ci doar o neobosită cascadă de calități. Drept urmare, Apeiron-ul nu are, nu poate să aibă, o anumită calitate (apă, aer), deși e rezervorul potențial al tuturor realităților sensibile¹. „Dacă ni se spune că (această substanță) nu avea, după opinia lui (Anaximandros), nici o calitate determinată, neprezentându-i-se sub o formă mai mult decât sub alta, aceasta rezultă nemijlocit din însuși faptul că ea nu era perceptibilă prin simțuri”². E probabil că Anaximandros a conceput întâi identitatea de substrat pentru toate calitățile fluide ce cad sub simțuri și drept consecință a denumit acest substrat fără calitate: Nedeterminatul. Începînd cu Platon, Nedeterminatul se va încetățeni ca notă capitală a „substratului”, a „materiei”.

E de asemenea de acceptat, că Aerul lui Anaximenes și Focul lui Herakleitos nu sînt o nesocotire a adevărului impus de Anaximandros, deci ridicarea celorlalte două „elemente” la rangul de substrat metafizic nu constituie un *res philosophic*. Căci Aerul are drept notă proprie invizibilitatea, deci, un fel de nedeterminare în ordinea calității. Apoi lui Anaximenes i se atribuie noțiunea de „aer nedeterminat”, care trece la Pythagorei. Focul mistuiește toate calitățile, îndepărtînd astfel persistența oricărei calități. Oricum, e semnificativ că ritmul cosmologiei elene are acest sens: substratul material, fiindcă este indestructibil, nu poate avea vreo calitate. Calitățile devin, substratul rămîne.

- 1 Acesta pare a fi motivul de căpetenie al instaurării Nedeterminatului ca „materie” unică, nu acela că o anumită calitate nu e capabilă a produce calitățile celelalte *opuse* – transformarea calitativă, succesiunea prin creație a calităților exista înainte la Thales și se va întâlni apoi nu numai la Anaximenes și Herakleitos, dar și mai târziu; de asemenea nici motivul că un substrat determinat nu tolerează o generație infinită ci trebuie să se istovească. Desigur, și Anaximandros putea concepe ca mai târziu Herakleitos un ciclu nesfîrșit de nașteri și distrugerii în cadru limitat, înăuntrul unui principiu determinat și finit.
- 2 P. Tannery: *Mémoires Scientifiques*, vol. VII (*Philosophie ancienne*), 1925, p. 191.

În acest loc o obiecție posibilă. Atît lui Anaximandros cît și lui Anaximenes încă din antichitate li s-a atribuit teoria, consecvent susținută de Demokritos și Epikuros, a coexistenței „lumilor nenumărate”. Posibilitatea doctrinară a pluralității lumilor *coexistente* la Anaximenes și Anaximandros, moniști declarați, a fost un prilej de exegeze contradictorii la istoriografii moderni. J. Burnet, sprijinit pe „tradiția doxografică”, atribuie hotărît lui Anaximandros¹ și mai prudent lui Anaximenes², teoria „lumilor nenumărate”. E. Zeller, firește, înainte de Burnet, pune la îndoială această străveche interpretare, susținînd pe de o parte că acele lumi sînt doar „părți ale unui singur sistem cosmic”³, iar pe de alta că pluralitatea nu poate fi decît succesivă, nicidecum simultană. Ceea ce ne îndeamnă să fim alături de Zeller este reflecția inevitabilă, că „nenumăratele lumi” – innumerabiles esse mundos, după Cicero – sînt eliminate teoretic de prototeza: „lumea e Una”.

4. Subordonarea părților față de întreg, încadrarea lor într-un tot, era, s-a văzut, o explicație rudimentară, dar era totuși o explicație: orice calitate sensibilă pătrundea în sfera inteligibilului în măsura în care era privită ca o „obiectivare”, ca o formă sau poate chiar ca o mască, a Unului ce persistă. Unul are demnitatea de cauză sau izvor prim a tot ce se vede. Unul este „Principiul” (arhe) nu numai în sensul de primă verigă a unui lanț de metamorfoze, ci cauza neconținut producătoare a tot ce se petrece sub ochii noștri și de aceea unificatoare și persistentă. Principiul e cauza constantă care dă armonie rapsodiei de schimbări. Cauza *constantă* a schimbării nu poate fi o altă schimbare, ci ceea ce sfidează timpul. Principiul e dar și substratul material; el este Începutul, însă nu ca o realitate legată de timp ci ca un factor ce există pretutindeni și totdeauna – netemporal⁴.

1 J. Burnet: *L'Aurore de la Philosophie Grecque*, 1919, p. 63 și urm.

2 J. Burnet: *Op. cit.*, p. 83 și urm.

3 E. Zeller: *Op. cit.* I A., p. 306.

4 H. Rickert: *Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie* (Logos, XII, p. 317).

Judecînd nu numai după puținele crîmpeie de gînduri păstrate, dar și după spiritul doctrinei lor, primii cosmologi – Milezienii – n-au cunoscut trebuința de a preciza nici conținutul logic, nici raportul mutual al celor două aspecte cosmice: persistența invizibilă și „schimbarea” vizibilă. Ele erau tolerate să coexiste fără o dependență intimă. În consecință va fi aproape un joc dialectic, cu funeste rezultate, pentru Herakleitos și Parmenides disocierea strictă a celor două aspecte, primul lăsîndu-se tîrît de procesiunea fără odihnă, cel de al doilea, care se referă tacit la primul, accentuînd persistența unitară. Parmenides exagerează pînă la paradox, de altminteri în spiritul cosmologiei, aspectul substanțial, iar Herakleitos dă o vigoare neatinsă pînă la el aspectului dinamic, transformist. Situația bizară e că, deși la antipozi, amîndoi acești cosmologi sînt credincioși spiritului primelor sisteme naturaliste.

La Herakleitos nu numai lucrurile din cuprinsul naturii, ci natura ca Tot se află în perpetuă mobilitate: *totul* e fluid, nimic nu rămîne; nimic nu persistă nici în părți, nici în întreg. „Divinul” nu este stabilitatea, ci devenirea. Cu gîndul de a oferi o justificare empirică a procesului universal, Herakleitos ridică „focul” la rangul de principiu viu al mobilității. În cosmologia Hefesianului, substanțialitatea – substratul constant – s-ar părea că a fost trecută printre iluzii, pe cîtă vreme prin jocul neînduplecat al logicii a fost trecută devenirii: schimbarea este chiar substanța lumii, iar focul ca substrat satisfăcea această strămutare: el rămîne același, numai dacă se consumă pe sine și consumă totul neconținut. Așa se acreditează definitiv viziunea spontană a Elenilor, faptul metamorfozei. Și cum motivul substanțialist fusese impus științei, în prima linie, de dogma unității lumii, Herakleitos aducea fără voie dovada că unitatea se poate lipsi de substanțialitate.

Dar în acest moment se vedește caracterul dramatic al cosmologiei elene. Înlăturînd substanța invizibilă, făcînd astfel inutilă, cel puțin provizoriu, explicația naturii cu ajutorul primului factor al științei, apelul la celălalt prin-

ciپی unificator și deci constant, la generalul explicativ (idee sau lege) era de neînlăturat.

Este succesiunea calităților haotică sau e stăpînită de o lege, de un ritm, deci, de un principiu general, „ordonator”? Herakleitos, poate cel mai reprezentativ cosmolog presocratic, fiind pus în situația de a alege, dă un răspuns uimitor pentru un partizan al purei schimbări. Devenirea stă sub conducerea unei legi neîndurate, care este însăși „Rațiunea” (Logos), iar funcțiunea ei de legiferare se manifestă în „unirea contrariilor”¹, în armonia calităților individuale.

Se știe, că pentru cugetarea elenă, schimbarea este o succesiune de calități, iar aceste calități se succed, fiindcă sînt opuse. „Contrarul este din contrar”, iar, după Herakleitos, „toate iau naștere din contrarii” (enantioteta)². În simultaneitate contrariile s-ar anula; în succesiune calitățile se unesc, consună, datorită puterii juridice a Rațiunii universale, a cărei prezență împrumută naturii ceva din sfințenia Divinului. E vrednic de notat că înfățișarea lumii sensibile ca succesiune de calități contrare este sugerată de faptul empiric, că un lucru, care e la un moment dat așa, devine *altfel* – Elenul zicea chiar: *altul*. Metafizică e doar interpretarea acestui fapt: contrariile se evocă reciproc, fiindcă orice calitate are nu știu ce putere ascunsă și dialectică de a provoca spontan apariția contrariului ei.

Nici un naturalist elen n-o spune lămurit, însă toate strădaniile explicative au ca ipoteză ascunsă convingerea, că opoziția calitativă cea mai cuprinzătoare și cea mai enigmatică este existența și nonexistența. Cum devenirea este o succesiune de calități contrare, cum opoziția fundamentală este aceea a existenței și a nonexistenței, orice schimbare apare ca succesiune de existențe și nonexistențe, deci, o creație și o anihilare fără îngrădire: o calitate, un lucru, era; acum nu mai este; o calitate, un lucru, nu era, acum este.

1 Patin (A. Patin: Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems 1885, p. 36) a dovedit întîi că „unitatea contrariilor” este piesa centrală a herakleitismului.

2 Diogenes Laertios: Vitae Philosophorum, cartea IX, 7.

Devenirea este o plutire între existență și nonexistență; ea se apropie chiar mai degrabă de nonexistență, căci în fond existența sensibilă nu durează; ceea ce este, nu este multă vreme. În aceste condiții, era logic, ca persistentul să fie confundat cu „existență”, cu realitatea, iar problema cea mai de seamă a cosmologiei elene să fie: „ce e real?”¹. Nu numai la Eleni, ci în toată filosofia apuseană problematica e aceeași, așa încît criteriul realității este chestiunea „metafizică” de temelie. La Eleni însă problema are un aspect special din cauza îndoitei ecuații: devenirea este nonexistență, fiindcă ea presupune noutatea; persistentul, eliminînd noutatea este „adevărată existență”. Aceasta e explicația opoziției de temelie: „devenire-existență”, opoziție ce altminteri pare bizară, pentru cuvîntul că normal devenirii i se opune persistentul, nu existența, iar existenței i se opune nonexistența, și nicidecum devenirea, care e asimilată simplist cu iluzia, cu ceea ce nu are ființă. Înțelegem acum, de ce știința elenă era osîndită să nu ajungă la o cunoaștere mulțumitoare a naturii sensibile. Aceasta, fiind noutate neconținută, deci, nestabilitate, nu poate fi obiect de știință, care are nevoie de două elemente stabile: substratul permanent și ideea ce determină substratul. Elenul nu poate concepe că realitatea sau existența poate fi alcătuită dintr-o succesiune de creații și anihilări absolute; el nu poate accepta, cum face Bergson, că dimpotrivă un lucru nu există decît în măsura în care se schimbă.

Era astfel fatal, ca știința, nevoită a se constitui prin relevarea în primul rînd a substanței, a persistentului, să așeze acest factor într-o altă sferă a lumii și deci să îmbrace o formă metafizică. Negînd orice substrat, Herakleitos recurge la cel de al doilea factor al științei: generalul gîndirii, legea rațională.

Din nefericire această lege dialectică nu era o soluție, ci un izvor de noi întrebări. Căci, deși își atribuisese rolul, avut înainte de substanță, de a înlătura pe un plan superior creația și anihilarea, nu putea explica cum și de ce o calitate

1 J. Burnet: Greek Philosophy, I, p. 11.

devine contrarul ei, cum din *ceva* este *altceva* sau, mai precis, cum la unul și același lucru se perindă calități contrare. Logosul ordonator explica doar sensul general al succesiunii, dar nu servea o motivare logică îndestulătoare în amănunte, așa cum s-ar fi cerut, din momentul ce nu se mai recunoaște un factor persistent, o „materie” unică și indestructibilă, ca suport al devenirii. Logicește, nu există schimbare fără ceva care nu se schimbă. Herakleitos descoperă Legea explicativă, dar suprimă aparent fundamentul explicației: un dat ultim, ireductibil și indestructibil – substanțialul.

Doctrina lui Herakleitos are, în legătură cu cele spuse, încă un aspect, care îi împrumută o valoare unică de frământare filosofică. Ea scoate la lumină o discordanță ascunsă în premisele cosmologice elene și silește astfel cugetarea a recurge la revizuirea eleată întâi, la cea platonice mai apoi. S-a văzut: viziunea primitivă este un flux neconținut de calități. Pentru a da acestui flux un temei liniștitor, gândirea îl încadrează într-un Tot, iar, fiindcă acesta e închis în sine, fiindcă e o unitate sau o „armonie”, el trebuie să fie și constant, o „materie” ce persistă. Acest tot constant (expresia, la Eleni, e un pleonasm) explica generația lucrurilor; era cauza sau arche-a devenirii. Prin această încadrare, faptul „irațional” al devenirii, primea un reazem. Substratul unic, totalitatea ca atare, subîntindea schimbarea.

Soluția aceasta a Milezienilor era nu numai total necritică, dar și fără consecvență. Substratul permanent, la care erau raportate explicativ schimbările, nu-și putea îndeplini el singur funcția logică de explicație, dintr-un motiv lesne de apreciat în toată valoarea lui, dacă ținem seama de premisa dinamistă a cosmologiei elene. Substratul material, deși constant și indestructibil, era și principiul „mișcării” în genere: unde e schimbare, este și „materie” sau, fiindcă e „materie”, trebuie să avem și schimbare. Herakleitos trage consecința: însuși acel substrat e schimbare perpetuă și implicit el nu mai poate servi ca temei explicativ al schimbării.

Heracleitismul era astfel un moment critic. Care vor fi soluțiile mîntuitoare? O primă soluție, la rîndu-i radicală, va fi cea eleată; devenirea este iluzie; gîndirea nu cunoaște decît persistentul, „existența”. Dar această soluție era o nouă criză, căci elimina transformarea în genere, nu numai pe cea calitativă, presupunerea de temei a fizicii elene. Se impuneau noi încercări de soluționare. Astfel cosmologia veacului al V-lea construiește noi teorii: unii tăgăduiesc transformarea calitativă, deși admit *calități constante* (Empedokles, Anaxagoras); alții tăgăduiesc o dată cu transformarea calitativă, chiar existența calităților și se limitează la cantități constante (atomistii și phythagoreii). Nici aceste dezlegări nu pot opri multă vreme vechea filosofie, tocmai fiindcă erau în conflict cu viziunea mobilistă. Soluția primă (Empedokles, Anaxagoras) nu recunoștea *devenirea calitativă*; cea de a doua (atomismul, pythagorismul) ignora însăși existența calității. Rezultatul este o izbucnire a heracleitismului în Sofistică, deci o nouă și gravă criză a științei elene. S-ar zice: un faliment al cosmologiei. Spre norocul acesteia, Sofistica însăși sugerează o dezlegare, care, pusă la punct și desfășurată de Sokrates în cadrul moralei și politicii, e exploatată cosmologic de Platon și Aristoteles. Aceștia recunosc necesitatea unui substrat indestructibil al devenirii, însă îi răpesc, în mod consecvent, orice determinare, tocmai pentru a concilia cele două funcții ale acelui substrat material: a fi constant și a fi principiul neconstanței. Întrucît e nedeterminat este indestructibil; întrucît e determinabil, substratul e receptacolul oricărei schimbări, chiar a celei calitative. Dar de unde calitățile, determinările? Acestea nu mai aparțin materiei, ci alcătuiesc o sferă independentă, sfera universalilor, a ideilor și formelor. Astfel cosmologia veche a găsit o ieșire și pe acest drum, cu toate unele abateri apreciabile, va stărui. Să revenim însă, urmînd a da precizii ulterior. Se întrevește chiar de acum că premisele cosmologiei elene sînt explicate și conciliate cu mare virtuozitate de platonism și aristotelism, fapt ce asigură acestor doctrine

hegemonia, dacă nu exclusivitatea, în filosofia naturii atît a antichităţii cît şi a evului mediu.

Milezienii nu şi-au pus în mod serios problema condiţiilor schimbării, deoarece înţelegerea devenirii se limita la susţinerea, că Unul e „matricea universală a tuturor formelor şi fiinţelor” (Mabilleau); că din Unul totul porneşte şi în el se înapoiază şi-şi află odihna. Ei nu vedeau „contradicţia Unului care se multiplică şi a inalterabilului care se alterează fără încetare şi proiectează în timp stările sale succesive”¹. Din moment ce natura este un organism, creşterea, articularea lui evolutivă, era un fapt, destul de evident prin sine pentru a mai fi explicat.

Înglobarea părţilor, a proceselor fizice, într-un Tot făcea plauzibil că aceste părţi nu sînt create sau anihilate, nu sînt scoase din nimic sau prăvălite în neant de bagheta magică a unui Demiurg. Părţile, lucrurile în transformare, într-un fel oarecare devin inteligibile, fiindcă sînt manifestări ale Totului unic, deci persistent sau substanţial (persistentul, prin chiar natura lui, e mai aproape de înţelegere decît nepersistentul). Cum însă, după Herakleitos, orice persistenţă e decretată o iluzie, variaţia calităţilor la unul şi acelaşi lucru devenea un mare semn de întrebare. Totuşi calităţile lucrurilor sînt supuse schimbării după o lege, adăuga Herakleitos. Dar cum se face, că determinate calităţi se perindă în ordine la unul şi acelaşi obiect? Se poate replica: Herakleitos nu cunoaşte lucruri, factori statornici; el cunoaşte doar procese. Totuşi, în concordanţă cu fizica elenă, şi pentru el natura e una, e armonică. Şi atunci problema apărea intactă la natura ca unitate: cum e cu putinţă succesiunea calităţilor contrare la acelaşi univers, dacă nimic nu e substanţial sau dacă însuşi persistentul e supus devenirii? Cum e oare cu putinţă ca universul, care în esenţă e Foc, să devină aer, apă, pămînt şi apoi în ordinea inversă (enantiodromie) să refacă punctul de plecare? Succesiunea era legală, însă misterioasă. Herakleitos ridică problema cu răspuns fără zăbavă a lucrului, în care o diversitate de calităţi ce se succed se prezintă ca o unitate durabilă.

1 E. Hannequin: Op. cit. p. 244.

În acest loc se situează opera eleatismului, care, reluînd monismul precedent, îi dă conștiința doctrinală, deduce din el toate consecințele latente și trădează astfel absurditatea lui. Parmenides, ridicîndu-se împotriva mobilismului heracleitic – fapt istoric bine stabilit –, dă fără voie monismului primitiv, o lovitură mortală, tocmai prin încercarea de a-l absolutiza. Adesea prietenii sînt mai de temut decît dușmanii.

Xenophanes, al cărui rost în cosmologie e și azi o temă dezbătută, deschide drumul acestei exemplare doctrine a Unității absolute, dezvoltîndu-i deocamdată latura teologică, oarecum monoteistă¹; „Divinul” este unic, deci imutabil și indestructibil.

O încercare de a fixa mai exact locul lui Xenophanes în problematica cosmologiei elene întîlnim la J. Burnet². Spuneam, că în vremea constituirii științei naturii la Ionieni, irupe valul de misticism, universal atunci, alimentat de religiozitatea sumbră, latentă a mulțimii tradiționaliste și în același timp iubitoare de noutăți. Din ciocnirea noii științe și a misticismului au luat naștere două curente, căci la Eleni înăbușirea științei n-a avut loc: o înfrățire a științei și misticismului cu ajutorul matematicii la Pythagorei și un cult al „luminelor” științifice (un „luminism”, nu „iluminism”, care e tocmai contrarul primului) reprezentat de Xenophanes.

Însemnătatea lui Xenophanes e mult mai mare din alt punct de vedere. Prin el, *unitatea lumii*, la început reziduu mitic și mistic, e ridicată la demnitatea de factor științific suprem, fiindcă se dă la iveală raportul dintre unitate și persistență sau „existența” ei. Punctul de plecare al lui Xenophanes e critica antropomorfismului religios: varietatea de imagini asupra divinului, un scandal pentru logică și morală, varietatea ce e impusă de felurimea

1 Monoteismul lui Xenophanes nu e consecvent. Divinitatea nu e una, ci doar suverană peste alte divinități și peste oameni. Vezi H. Diels: Op. cit. I, frag. 23.

2 J. Burnet: Op. cit., pp. 126 și urm. Luminismul lui Xenophanes, ca al oricărui „raționalist”, e departe de a fi cu totul străin de misticism.

vederilor religioase dinăuntru aceluiasi popor și la diferite popoare, se lămurește, dacă recunoaștem rolul factorilor omenești în reprezentarea zeilor. Desigur, omul cioplește chipul lui Dumnezeu, însă numai în măsura în care ajunge la reprezentări divergente. Dimpotrivă, omul exprimă exact divinitatea, în măsura în care o concepe la fel pretutindeni. Din imaginile noastre asupra divinului e adevărat doar ceea ce în ele este identic. Numai o singură divinitate poate fi adevărată. Divinitatea e Una.

Un alt aspect, nu mai puțin însemnat, al filosofului-cîntăreț este panteismul, confundarea Unului divin cu Totul material („Unul și Totul”). Dumnezeu e totalitatea naturii.

Parmenides și apoi Melissos îmbogățesc rapsodia filosofică a lui Xenophanes cu argumente raționale de natură pronunțat cosmologică. Dacă unul este Totul sau invers, urmează că *există*, deci, că nu cunoaște devenire sau nonexistență¹, așa cum susțin – declară Parmenides, făcînd aluzie la Herakleitos – „capetele duble”, partizanii devenirii (de fapt devenirea nu e pură nonexistență, ci un amestec de existență și nonexistență). Totul ca atare nu ia naștere și nu se distruge, căci, dacă ar lua naștere din altceva sau s-ar distruge în altceva, n-ar mai fi Unul și Totul. Naștere și distrugere s-ar putea întîlni doar înăuntru Totului. Eleatismul răpește devenirii și acest ținut, socotind-o în orice loc drept o iluzie. Nu e oare orice schimbare o distrugere a ceea ce este, chiar dacă altceva e pus la loc sau creat?

Orice schimbare, chiar aceea de loc (mișcarea)², apare lui Parmenides, ca de altminteri și lui Herakleitos, drept o variație de calități. Pentru el nu e deloc evident, că mișcarea e singura schimbare ce lasă neatinsă calitatea unui corp. Parmenides nu face încă distincția platonico-aristotelică³ a

1 Nonexistența e în filosofia elenă un termen foarte echivoc, precum vom arăta ocazional în expunerea următoare.

2 Th. Gomperz: Op. Cit. I, p. 180.

3 Platon, referindu-se la doctrina lui Herakleitos, spune în Theaitetos: „Dacă n-ar fi decît translație nu și alterație, încă s-ar putea spune ce anume este, în timp ce devine, conținutul acestei translații. Nu e așa? – Desigur. – Dar fiindcă nu e stabil n ci aceasta, că ceea ce devine, rămîne alb în timp ce devine; fiindcă chiar aceasta se schimbă... e

două moduri de schimbări: schimbarea calitativă sau alterarea (alloiosis) și schimbarea de loc, mișcarea de translație (phora).

Ce l-a determinat pe Parmenides să scoată din sfera realului, o dată cu orice fel de schimbare, însăși natura – Natura este naștere și distrugere – și să naufragieze astfel în acosmism? Răspunsul îl putem afla numai ținând seama de explicația noastră. Parmenides este cel dintâi filosof elen, care ia în serios dogma unității lumii. Și se știe, că unitatea închisă în sine și absolută exclude generația și moartea. Nu e oare semnificativ că acel cugetător, care proclamă Unul neîngrădit, susține și universală indestructibilitate sau „Existența”? Parmenides este atât de convins că Unitatea ca atare, fiind fără început și sfârșit, nu tolerează la sine devenirea, încât elimină devenirea chiar dinăuntrul lumii. Dogma unității, consecvent dezvoltată, făcea imposibile orice creație și orice distrugere, deci, orice schimbare. Dogma unității radicale nu lăsa dogmei nominaliste nici un refugiu.

Era de asemenea natural ca, o dată cu eliminarea teoretică a oricărei schimbări sensibile, Parmenides să lovească și în hilozoismul cosmologiei precedente. „Existența”, necunoscînd mișcare, nu se poate mișca din proprie inițiativă. Efectul acestui antihylozoism îl aflăm la Empedokles și Anaxagoras: aceștia sînt nevoiți, pentru a explica modul cel mai inofensiv de schimbare – mișcarea – de a se adresa la puteri exterioare (Iubirea și Ura la Empedokles; activitatea Inteligenței la Anaxagoras).

Așadar, orice schimbare de calitate – expresie tautologică la Parmenides – fiind o trecere de la ceva la altceva, este o creație și anihilare, un salt de la non existență la existență și viceversa. Milezienii mascau creația și distrugerea dinăuntrul naturii cu ajutorul Întregului persistent; Herakleitos, tăgăduind orice persistență, punea înainte cu exclusivitate radicală schimbarea, devenirea, și astfel da acesteia din nou un caracter eminent problematic și implicit

schimbare și curgere într-o altă culoare etc.” (182, c/ d).

o prezenta ca un scandal pentru „rațiune”. Elenul căuta ce e real și da peste un amestec de real și nălucire: devenirea.

Parmenides purcede de la postulatul, esențial raționalist, că nonexistența, nimicul, identificate cu spațiul gol, nu pot fi obiect de gândire și ca atare nu există. Gândirea e măsura a ceea ce este; același lucru e gândirea și realitatea. De asemenea, pentru acest auster gânditor, existența nu cunoaște grade de intensitate, un spor sau o scădere. Rezultatul, la care ajunge, este categoric: nu există schimbare; devenirea e aparentă; multiplul sensibil e o iluzie, o „părere a muritorilor”. „Nu există și nu va exista niciodată altceva în afară de Existență, fiindcă destinul a înlănțuit-o în așa fel încât să fie întreagă și imutabilă. De aceea trebuie să fie vorbe goale tot ceea ce muritorii au pus în limbajul lor, socotind ca adevărat: nașterea și distrugerea, *a fi și a nu fi*, schimbarea de loc și alterația luminoasei culori” (H. Diels: Op. cit. I, frag. 8, 36 și urm.).

Am subliniat în citatul precedent „a fi și a nu fi”, care se referă la devenire. Primejdia, ascunsă în prezentarea devenirii ca amestec hibrid de existent și nonexistent, apare în toată seriozitatea ei în roadele eleatismului la Zenon. Deoarece schimbarea presupune nonexistență și deoarece nonexistența nu poate fi gândită, schimbarea e o ficțiune. Cel mult, ne e îngăduit a privi ca inteligibil în faptul devenirii doar „elementele” sau factorii constanți: în spațiu punctele indivizibile, în timp momentele, în mișcare imobilitățile. În schimbare intuitivul este iluzoriu, conceptualul e real. Așa justifică polemic, mai ales contra pythagoreilor, eleatismul Zenon în celebrele sale aporii sau perplexități logice.

Nu există decît Unul neschimbător și omogen (simplu), deci indivizibil. El persistă în mod absolut și nu tolerează schimbarea. E un Sphairos, o lume desăvârșită închisă în sine. Existența eleată e o veche cunoștință: e substratul unitar, indestructibil, al naturii. Că Existența e necreată și eternă se susținuse de la început, ca un corolar al unității naturii, dar că este și neschimbătoare în cuprinsul ei calitativ, fiindcă e simplă și continuă, Parmenides are curajul de a o afirma ca o inovație fatală. Așa se instituie ecuația bizară: Existența =

persistentul neschimbător; aparența = nepersistentul schimbător sau devenirea. Aparența e perceptibilul multiplu; existența este nesensibilul, pur gânditul. Natura nu e ceea ce se naște și moare, sensibilul, ci ceea ce stă pururea nemișcat, raționalul ¹. În acest moment ia ființă motivul metafizic: „existența” nu cade sub simțuri, e „dincolo”, e obiect de pură gândire. Că metafizica este o evitare a dogmei nominaliste, s-a văzut. Sensibilul este schimbare „irațională”, individuală, dezordonată – pluralitate; iar unitatea, persistentă și universală (neschimbătoare) trebuie să fie nesensibilă. Chiar un gânditor „materialist” ca Demokritos va susține, că numai Rațiunea este instrumentul de cunoaștere a „Existenței” (atomii). Platon va consacra definitiv acest punct de vedere cu nesfârșite rezonanțe, atribuind exclusiv Ideilor caracterul de existență neschimbătoare (generală) și persistentă (individualitate sau entitate elementară) sau, cel puțin, de „adevărată existență” (to ontos on = „ceea ce în mod existențial există”). Platon și pe urmele lui toată filosofia occidentală vor vorbi de grade sau trepte de existență. Teoria „treptelor de existență” a pricinuit adevărate ravagii în filosofie. E ca și cum am spune că un lucru este „mai lucru” decât alt lucru, ripostează Th. Hobbes lui Descartes, pentru care noțiunea de grade sau trepte de existență (de perfecție) este o piesă doctrinală de căpetenie ².

Nu e locul a examina teoria diverselor existențe; ea este rezultatul combinării celor două dogme. Avem doar de observat, că existența (realitatea) este una și aceeași, oricare ar fi conținutul ei și durata acestui conținut. „A fi existent” nu e o notă specifică a unui lucru izolat, ci o relație identică, invariabilă, între cel puțin două lucruri. Orice este real într-unul și același mod. Doctrina realității merită a fi cercetată separat, mai ales în filosofia elenă.

1 Sofiștii, opunînd „natură” (physis) și convenție umană, consens artificial (nomos), rămîn în cadrul cosmologiei elene. Însă ei nu precizează, dacă prin natură se înțelege devenirea lui Herakleitos sau existența imutabilă a lui Parmenides.

2 Descartes: Meditations. Obiecții la Meditația III.

5. E timpul să facem un popas. Să condensăm expunerea de pînă acum și s-o sporim cu noi lămuriri și la nevoie chiar cu anticipații. Se vor înlătura, sper, unele obscurități ce au putut pluti, în mod inevitabil, asupra analizei noastre. Motivele inspiratoare ale cosmologiei elene sînt îndeobște cunoscătorului de ajuns de străvezii, dar din pricina caracterului lor străin modului modern de cugetare, ele nu pot fi puse în lumina potrivită de la început. Așa bunăoară, pentru a alege un exemplu tipic, fizica antică dă luptă grea cu problema, cu totul nefamiliară nouă: cum o calitate poate urma contrariului ei, cum de pildă din cald „iese” recele, din foc „iese” aerul etc.? Înțelegerea ne e mult înlesnită de solidaritatea teoretică a cugetătorilor vechi. Fiecare filosof se socotește piosul depozitar al bunurilor moștenite de la înaintași, ba chiar se simte măgulit, cînd se poate adăposti sub un mare nume.

Miezul fizicii elene, spuneam, e înțelegerea schimbării, transpunerea pe planul logicii a devenirii ca fapt sensibil. Problema ne preocupă și pe noi în același grad, dar formularea și soluționarea ei nu mai sînt aceleași. Devenirea, pentru cugetătorul elen, e o succesiune de calități contrare. Această succesiune – dacă facem abstracție de trecerea de la mic la mai mare și invers, deci, de creștere și micșorare – are trei înfățișări de căpetenie, adesea examinate de cea mai lucidă întrupare a geniului elen. Aristoteles: *schimbarea de loc* (mișcarea propriu-zisă), *schimbarea accidentală* sau de calitate în sens restrîns (un lucru ce rămîne „același” primește succesiv anumite calități opuse) și *schimbarea substanțială*, nașterea și dispariția (un lucru, care nu era, este acum, iar altul, care este, nu va mai fi).

Cea din urmă categorie de schimbare e cea mai însemnată prin nota ei eminent problematică. Situația proeminentă a acestei categorii, puterea ei de a deștepta mirarea, speranța și durerea, au provocat spontan generalizarea caracterelor ei: trecerea de la nonexistență la existență și invers. Drept urmare, orice mod de schimbare s-a înfățișat ca un salt de la neființă la ființă sau de la ființă la neființă,

și, de bună seamă, în orice fel de schimbare, ceea ce nu era (o calitate sau un loc), este acum, și ceea ce era (lucru, calitatea, locul, poziția, lui), nu mai este acum.

Generalizarea precedentă se asociază cu o altă generalizare, aceea a calității: orice schimbare este o consecuție de calități contrare, iar opoziția temeinică este existența-nonexistența. Că pentru Elen schimbarea e o consecuție de opoziții calitative și că opoziția cea mai de seamă este ființa-neființă, reiese lămurit din obiecția adresată de Aristoteles lui Herakleitos, exponentului prototipic al acestei vederi, anume, că amestecă existența și nonexistența, „Căci nimeni nu poate crede că același lucru este și nu este, după cum atribuie unii lui Herakleitos”. (Metaph. IV, 3, 1005 b).

Astfel problema devenirii ia următoarea formă concretă: cum e cu puțință trecerea de la nonexistență la existență și invers? Trecerea de la existență la existență și de la nonexistență la nonexistență nu e vrednică de cercetare. Existential n-are nevoie să se transforme în existent, firește, dacă luăm lucrurile global și dialectic, iar non-existentul nu trece în non-existent, pentru bunul cuvânt, cunoscut de Eleni, că din nimic nu iese nimic.

De fapt nu aflăm decât trecerea de la neființă la ființă (creație) și de la ființă la neființă (anihilare). Sînt însă de neînțeles, fiindcă implică discontinuitatea de abis a *creației și anihilării*. Atît creația cît și anihilarea sînt începuturi absolute, spontane, fără condiționare și anticipație preparativă. Știința se asfixiază în ipoteza creației și de aceea caracterul cel mai izbitor al științei elene este rezistența dîrză la început, din ce în ce mai slabă apoi, împotriva creației și anihilării.

Cum știe cosmologia elenă a ocoli creația? S-a văzut: descoperă în prima linie ceva persistent, un substrat, care întovărășind pururea toate schimbările, este el însuși fără început și sfîrșit. Substratul permanent sau factorul substanțial este existența, ba chiar, „adevărata” existență. El este și unic, fiind dedus din unitatea perfectă, „sferică”, a naturii. În latura epistemologică, simetrică celei cos-

mologice, chiar de la preșocratici și apoi definitiv și sub un aspect special la socratici, se constituie teorema, că „adevărata” existență nu e cunoscută prin simțuri ci prin gândire. Existența e noetică, nu sensorială.

Existența, fiind decretată unică, schimbarea primește un exponent inteligibil prin raportarea ei ca parte la totul constant, substanțial (N. B. Existența are aci sensul prim de substrat; vom vedea îndată cel de al doilea sens de Idee, formă, generalitate). În adevăr, cea dintîi formulă de înțelegere a schimbării o aflăm la trinitatea mileziană și chiar la Herakleitos, mascată la acesta: un substrat, totodată și cauză primă, are o calitate dintru început, însă se prefăce spontan – teza hylozoistă – dînd naștere tuturor celorlalte calități, alcătuitoare de natură. Lumea este obiectivarea unei cauze, care din proprie inițiativă își modifică proprietatea inițială (apă, aer, foc), producînd toate celelalte proprietăți ale lucrurilor. Și vrednic de luare aminte e că acea primă cauză, arche, nu dispare, atunci cînd și-au făcut apariția celelalte calități, ci dimpotrivă persistă în sine fără schimbare. Oricînd e cu putință revenirea la ea, procesul de reversibilitate, eterna reîntoarcere. În orice caz, în aceste prefaceri, substanța (existența) rămîne cantitativ constantă: nici nu sporește, nici nu scade.

Transformarea *spontană* a cauzei prime, inițial calificate, în calități contrare și în același timp menținerea neștirbită a calității originale numai prin menținerea cantității nu constituia o soluție mulțumitoare. Creația era superficial eliminată sau, mai degrabă, ignorată; principial ea stăruia intactă. Milezienii, susținînd transformarea calitativă, păstrează implicit creația și prin urmare nu izbutesc a „salva fenomenele”. De aci, epilogul consecvent: eleatismul.

Neputînd lămuri metaformoza calităților contrarii, metamorfoză care presupune opoziția existență-nonexistență, deci creația, primul gând a fost desființarea oricărei devenirii, deci și a mișcării, și paralel întronarea Unului omogen, indivizibil, indestructibil. Eleatismul este concluzia logică a cosmologiei, bineînțeles, pe linia suprimării ca

neinteligibilă a creației. Schimbarea, presupunând creație, e o iluzie – orice formă de schimbare e o fantomă a simțurilor.

Cum se va reveni asupra eleatismului și rolului său în evoluția cosmologiei elene, să-mi fie îngăduită, o dată cu rezumarea celor spuse, și o anticipare a unora din lămuririle de mai târziu, aceasta în scopul de a prezenta un tablou sumar al celor două formule elene de explicație a devenirii.

Teza primilor prospectori ai științei elene, a Milezienilor, este devenirea calitativă a unui substrat-principiu (arhe), care prin persistența sa ține laolaltă schimbările, explică unitatea lumii și astfel beneficiază exclusiv de existență. Reamintesc în treacăt, că pentru naturalistul elen „materia” este în același timp și devenirea calitativă și substratul, care nu devine, ci „există”. Cum însă devenirea și substratul persistent nu se aflau într-un raport bine determinat, cum, mai ales, accentul cădea mai mult asupra substratului, deși originar „materie” ca și natură aveau înțelesul dinamic de metamorfoză, cei doi factori – devenirea și substratul, ambii „materiali” – vor fi exploatați maximal fiecare pentru sine și vor servi ca temei a două teze extremiste. Întîi se prezintă, ca un protest în numele viziunii elene, teza lui Herakleitos: devenirea fără substrat sau cu un substrat prin chiar calitatea lui (focul) nepersistent – o devenire substanțializată.

Ridicarea din nou a devenirii creatoare la rangul de principiu cosmic pune în primejdie cosmologia de abia înfiripată, căci tăgăduind subsistența (substanțialul) făcea imposibilă existența, realitatea. Natura se prezenta din nou ca un coșmar de creații și distrugeri. Astfel se ridică implacabil teza eleată, o teză reactivă: existența cere o constanță imobilă, unică și dă în lături ca o nălucire orice fel de schimbare.

Cosmologia elenă, prinsă astfel între două focuri, pare că a intrat într-un drum înzăpezit. Era nevoie de noi dezlegări, de răspunsuri inedite și îndrăznețe. Unul din răspunsuri stăruiește în cadrul cosmologiei de pînă acum. E cel dat de noii fizicieni, Ionieni și ei, din veacul al V-lea, Anaxagoras, Empedokles, Leukippos (Demokritos e mai târziu), și de noii

Phythagorei (Philolaus sau Archytas). În linii generale, acest răspuns revine la opinia Milezienilor, însă cum observă Aristoteles, nu uită lecția eleată. Existența (substanțial) și devenirea pot sta alături, dacă devenirea nu mai e pur calitativă și, mai ales, dacă exclude opoziția calitativă existență - nonexistență (o spune fără înconjur Empedokles). Aceasta înseamnă că devenirea încetează de a mai fi devenire propriu-zisă, mărginindu-se a lua aspectul de proces mecanic: apropiere și separare, compunere de existență, care – aci e prefacerea cea mai remarcabilă – din unică e acum multiplă (patru „rădăcini”, „homeomerii”, atomi).

Pluralizarea existenței, a „plinului”, salva devenirea, însă redusă la simpla schimbare de loc. Noul naturalism deosebește mișcarea (schimbarea de loc) atît de schimbarea accidentală (calitativă) cît și de schimbarea substanțială (generație, moarte). Schimbarea de loc nu e o schimbare de calitate, în ea nimic nu se creează și nu se distruge, ci totul se continuă. Deci mișcarea nu postulează creație și anihilare, nu e drept vorbind devenire, ci prin caracterul ei de continuu pare a fi substanțială. Oricare altă schimbare e redusă la *amestecul* și *dezamestecul* unor substanțe, a unor „elemente”, care nu suferă schimbare nu numai sub raportul cantității, dar – ceea ce e mai însemnat – și sub raportul calității, contrar cosmologiei hylozoiste mileziene, înfrînte de aporiile eleate. În acest mod, și devenirea ca și imutabilitatea absolută, impusă de eleați, dobîndeau recunoaștere.

Am situat în acest grup pe Pythagorei, contemporani ai lui Sokrates și Platon, căci și ei îmbrățișează ideea unui substrat persistent chiar în mijlocul devenirii: numărul și spațiul nedeterminat, confundat cu un „Suflu infinit” (reminiscență de la Anaximenes). Ideea spațiului nedeterminat și infinit ca substrat al lucrurilor materiale va fi reluată de Platon în Timaios, iar numerele, în unele dialoguri, subordonate Ideilor, vor fi contopite cu acestea în faza din urmă, nescrisă, a platonismului.

Doctrina pythagoreică mai are un aspect care face legătura dintre soluția veche a Existenței (substratul

nedeterminat) și noua soluție din sînul socratismului (Existența-Formă). În phytagorism problema substratului se unește intim cu problema generalului care determină, a Ideii, care specifică. Numai că în acel cadru această nouă chestiune nu e îndestulător apreciată – descoperirea valorii acestei noi chestiuni e opera socratismului – și pe deasupra ea primește un răspuns limitat: Ideea are o valoare strict matematică (numerele spațializate), tălmăcire acceptată și lărgită de Platon. Din aceste motive, pentru istoriografia recentă distincția dintre phytagorei și Platon se șterge tot mai mult. Totul se reduce la o dozare a originalității într-o parte sau alta. Trebuie luat însă în seamă, că phytagorismul are și caractere specifice, în virtutea cărora l-am pus alături de al doilea mare curent naturalist dinainte de Sokrates, separîndu-l în același timp de Phythagoras, inițiatorul, simplu reformator religios sau profet apolinian. Astăzi i se contestă lui Phythagoras chiar principiul matematismului, ceea ce e, poate, prea drastic.

Am alăturat pythagorismul de noul naturalism și pentru alt motiv. Precum a pus în lumină E. Franck¹, știința antică se constituie de abia între veacurile V și IV, așadar, după Milezieni, Herakleitos, Parmenides, căci cugetătorii din acel timp pun bazele unui mod de a gândi, al unei filosofii, în opoziție cu modul arhaic dinainte. Știința elenă își ia avînt cu Thales, dar se afirmă autonom, sub influența matematicilor. Același matematism la Pythagorei, Demokritos, Anaxagoras, Platon. Tradiția ne înfățișează pe Anaxagoras ca primul om care face teorie numai din înclinare pentru pura înțelegere. Și acest fapt concordă cu tot ce știm despre adîncă transformare științifică între veacurile V și IV.

Noua dezlegare naturalistă era nespus de ingenioasă, iar modernii n-au putut trece peste ea. A rămas o pildă și pentru aceștia: natura în adîncurile ei este o variație de poziții (de mișcări) după legi vagi a unor elemente persistente și de aceea singurele existente.

1 E. Franck: Op. cit. pp. 82/3.

Din nefericire și această dezlegare lăsa multe noduri încâlcite și în multe privințe era chiar o eschivare. În primul rînd schimbarea calitativă – schimbarea de precădere – rămînea inexplicabilă. A o privi cu atomiștii vechi și noi drept un reflex subiectiv al mișcărilor, unicele date obiective, era mai mult un refuz de explicație decît o înfruntare curajoasă a greutății. Nici pînă în vremea noastră devenirea calitativă nu a primit o tălmăcire mai dreaptă. Apariția calităților noi e strămutată din lucruri în om, însă rămîne tot o apariție fără antecedent, o creație. Un du Bois Raymond număra printre cele șapte „enigme ale universului” transformarea mișcării în calități sensibile (culori, sunete etc.) și avea dreptate din punctul de vedere în care se situa. În treacăt fie observat, că pentru un subiectivism consecvent însăși mișcarea e tot un complex de stări subiective, și pe această cale, încă o dată, greutatea, în loc să fie atacată direct, este dislocată, fără mare cîștig teoretic.

Noile cosmologii treceau dar cu vederea importanța devenirii pure, a schimbărilor accidentale și substanțiale, deci, contraziceau flagrant viziunea primordială elenă. Această viziune e atît de adînc ancorată în mentalitatea elenă încît orice soluție, care, în loc s-o justifice sau să o combată temeinic, o ocolea, nu putea satisface. Mobilismul elen compromite soluțiile moderate, mai ales, pe cea atomistă prea statică, și totdeodată el poartă vina, că știința elenă n-a ajuns la limanul unei teorii, dacă nu definitive, cel puțin acceptabile pentru moderni.

Drept rezultat al străduinței noilor cosmologi nu înregistrăm o biruință, ci un faliment al fizicii. Mobilismul recîștigă puteri noi în sofistica protagoreică și la epigonii lui Herakleitos, la un Kratylos, presupus învățător al lui Platon și se rostogolește fără voie spre scepticism. Cîștigul de pe urma acestui proaspăt val mobilist e că mobilismul se instalează definitiv, indiscutabil, în inima cosmologiei. Se va vedea, cum Platon, acceptîndu-l ca un adevăr trebuitor ca punct de plecare, face efortări eroice spre a-l depăși.

Rămînea dar nelimpezită metamorfoza calitativă (schimbarea accidentală) și metamorfoza substanțială, adevăratele

forme ale devenirii. În acest moment de neîncredere în valoarea cosmologiei mîntuirea vine de la reflecția asupra normelor constante ale vieții umane, de la descoperirea celui de al doilea factor al științei: conceptul. Îndrumătorul este Sokrates, iar continuatorii Platon și Aristoteles.

Aceștia sînt de acord asupra faptului că există o schimbare calitativă și chiar o schimbare substanțială, care e în fond tot o schimbare calitativă (existența și nonexistența sînt calități, nu cantități). Schimbarea substanțială e afirmată împotriva lui Empedokles, convins că apa, aerul, focul, pămîntul, și împotriva lui Anaxagoras, convins că toate calitățile sînt constante, indestructibile. E un fapt că un corp se schimbă în calitățile sale; de asemenea fapt e, că unele lucruri se nasc, altele mor. Pentru Platon și Aristoteles aceste fapte nu înșală: devenirea, metamorfoza calitativă, a așa-numitelor elemente trebuie primită ca atare și explicată. Apa se solidifică și se evaporează, caldul se transformă în rece și umedul în uscat, pretutindeni o instabilitate de calități, o creație și distrugere, un salt de la ce nu era la ceea ce este, de la ceea ce era la ceea ce nu mai este. Vechea cosmologie nu rățăcea: realul este un torent nestăvilit de calități, care flutură o clipă deasupra abisului și apoi se prăbușesc în el. Se înțelege, absolută creație și absolută anihilare nu îngăduie, potrivit spiritului cosmologiei vechi, nici cei doi iluștri gînditori antici.

Situația se complică inevitabil și din cauza unei alte serii de considerații. Pînă la Platon și Aristoteles, știința elenă s-a mulțumit să lămurească prin șilinte repetate dar fără a afla un ultim cuvînt condiția extrinsecă a științei naturale, substratul permanent, „adevărata” existență; dar nu s-a preocupat de condiția intrinsecă: generalul, proprietățile determinante ale aceluia substrat. Firește, și cosmologii precedenți încearcă o determinare esențială, o conceptualizare a substratului, o conturare a proprietăților constante: pure calități la Empedokles și Anaxagoras, sau doar cantități la atomiști (atomul are figură + întindere + poziție). Această calificare constantă fusese scump plătită: întîi, deși se recunosc calități primordiale, nu se tolerează

nici o schimbare a lor; în al doilea rînd se vorbește doar de amestec și dezamestec (de mișcări), însă numai în general, fără a se formula norme sigure, legi, în cazuri particulare, așa cum pretinde o adevărată știință.

Dacă atomismul ar fi izbutit – fapt imposibil pe vremea aceea – să descopere și legile de mișcare ale elementelor cantitative (atomii), platonismul și artistotelismul ar fi fost de prisos. Însă așa, negarea transformărilor calitative, fără un sistem pozitiv de *legi* ale mișcării, legi menite a explica și transformările calitative, nu putea satisface. Transformările calitative puteau fi cu succes înlăturate numai printr-o „reducere” la mișcări, supuse legilor. Dar știința elenă, cu toate anticipațiile timpurii, nu poate constitui o mecanică. Prea era fascinată de schimbarea calitativă.

Trebuia găsită o explicație pentru această schimbare și nu o explicație sumară, ci explicații specifice, adaptate categoriilor de fapte. Știința veche n-a izbutit să constituie mecanica pentru cuvîntul că-i era principal străină noțiunea de lege, de raport constant și „general” *între fenomene*. Pe ea o interesa, fiind structurată metafizic, nu cauza fenomenală, ci cauza substanțială, esența. Dacă fizica veche a luat alt drum, e desigur pentru că un asemenea drum logic era cu putință.

Știe oricine că orice înțelegere sau determinare concretă se face prin general, prin noțiune. Noțiunea explicativă, determinantă, este de două feluri: legea, raportul, – orice raport e general – și genul, specia, clasa sau esența. Explicația științifică nu se poate opri – ajunge ea însăși să vadă acest lucru – la nuda enunțare a substratului constant, a substanței, ci are trebuință neapărată de un general, care se prezintă gîndirii ca noțiune. Are această trebuință logică pentru un motiv ușor de înțeles: generalul e ceea ce dă contur, ceea ce determină. Generalul e noțiune, concept și prin noțiune concepem, înțelegem. Dacă generalul, de care ne servim pentru a determina, nu e un *raport*, atunci trebuie să fie un *suport*, în cazul de față, specia (genul), ideea sau forma. E calea, pe care au străbătut-o – și nici nu se putea altfel, fiindcă specia e mai lesne de constatat decît raportul

– Platon și Aristoteles. Nu e oare mai comod a spune de pildă că focul încălzește fiindcă are în el esența sau calitatea ocultă a caldului, decît a descoperi fenomenul combustiei, combinarea atomilor de carbon și oxigen?

O obiecție este inevitabilă: speciile și genurile – calitățile (om, animal, cald, rece, greu, ușor etc.) – apar și dispar, plătesc tributul fatal timpului, și ele poartă povara vremii, deci nu sînt constante. Ce vom răspunde? Întîi, vom aminti de o însemnată distincție, asupra căreia nu vom obosi de a stărui. Una este a persista, a nu avea început și sfîrșit, și alta a nu se schimba. Un lucru etern, indestructibil, poate să se schimbe; și un factor, care nu se schimbă, poate să nu fie etern. Generalul noțional nu se schimbă – omul ca atare nu suferă schimbări – dar poate să apară și să dispară. Deci noțiunea, ideea, nu se schimbă, deși poate să se distrugă, să dispară (la Platon, Ideea este și indestructibilă pentru alte motive, îndeosebi, fiindcă e despărțită de lucrurile sensibile, supuse corupției). În al doilea rînd, ideile, în anumite condiții, sînt și ele indestructibile, pot dar să fie constant păstrate; în această categorie intră proprietățile esențiale ale lucrurilor.

Oricum am privi chestiunea, un fapt e vădit: speciile au eminenta proprietate de a se repeta, de a reveni. E oarecum modul lor de a persista. Mor oamenii, deci dispăre generalul specific „om” o dată cu fiecare individ, totuși acest general specific nu dispăre cu fiecare om, ci continuă în ceilalți oameni prezenți și reapare la noile generații. Tipul, specia, ideea, forma, se mențin. Cum ceea ce se repetă ne e mai familiar și mai inteligibil, puternic era îndemnul de a explica orice schimbare prin acțiunea finalistă a unui general specific sau esențial: toate schimbările la om sînt o realizare a esenței omului sau o exprimare prin accidente vizibile a acestei esențe ascunse¹.

Nu numai atît, ci mare era ispita a face din Idei sau Forme existente „separate”, o lume în sine și transcendentă.

1 Pentru Aristoteles, știința presupune rațiuni explicative (de ce? pentru ce?) și orice rațiune explicativă este un conc pt, o esență (Metaphysica, I. cap. III).

Logica interioară a problematicei elene împingea la această concluzie. Din moment ce devenirea lucrurilor sensibile nu atinge Ideea (specia generală), care prin repetare identică dovedește că nu suferă schimbare și că nu poate fi distrusă, nu era oare firesc a așeza specia deasupra indivizilor sensibili – nominalism – ca avînd nu numai o realitate sui-generis, dar chiar adevărată realitate? O formă specifică, chiar cînd dispăre aci, nu revine dincolo, asemenea soarelui care răsare, după ce a apus? Și precum soarele ce apune nu se scufundă în neant, pentru a fi creat din nou dimineța, tot așa și Forma continuă a ființa „absolută” – de sine stătătoare și nealterată – într-o altă lume. Platon deduce această consecință în deplină conformitate cu premisele fizicii vechi. Dacă lumea sensibilă e pură devenire și dacă specificul general nu se schimbă, acesta nu sălășluiește în lumea noastră. Doctrina ideilor nu e absurdă logiceste sau în conflict cu faptele, ci dimpotrivă e cerută nemijlocit de datele cunoscute atunci. Aristoteles, din alte considerații, ce vor fi cercetate, se crede obligat să lege „ideile generale” și neschimbătoare de lucrurile sensibile schimbătoare, și atunci subînțelesul de Formă, prezent de altminteri și la Platon, va fi mai accentuat, însă în ciuda silințelor sale dualitatea platonice – sensibil și ideal – se menține latentă în toată filosofia Stagiritului. Căci Ideea, fiind prin esență imutabilă, are o valoare explicativă numai în ipoteza unei existențe, în principiu, distincte de fluiditatea evanescentă a indivizilor sensibili.

Cum înțeleg Platon și Aristoteles să pună la contribuție noul factor științific – generalul formal – în scopul de a face mai inteligibilă schimbarea? Schimbarea e o succesiune sensibilă de calități generale, de idei, de forme specifice. Nu chiar în aceste forme specifice stă resortul schimbării, îndemnul spre necurmată devenire, ci desigur în lucrurile individuale și perceptibile. Dar acestea sînt totuși alcătuite din calități specifice, a căror natură este imutabilitatea. Dacă totuși aceste calități variază, cauza trebuie să fie prezența în lucruri a unui factor, care provoacă devenirea prin unirea lui succesivă cu elementele constante, cu for-

mele specifice. Acest factor e *materia*. Schimbarea, declară Aristoteles, e unirea și despărțirea materiei și formelor. La Platon nu chiar ideea se unește cu materia, dînd astfel viață lucrului sensibil, ci reflexul sau copia ei. Și de data aceasta Platon e mai consecvent: Ideea, nefiind supusă schimbării, nu ea însăși, ci o copie a ei se coboară în zona de jos a prefacerilor fără repaus. Dacă rațiunea de a fi a calităților specifice s-ar afla chiar în lucrurile sensibile, acestea ar stăpîni permanent acele calități. N-ar mai fi nici un motiv să le piardă, cîștigînd mereu altele. Oricum, direct sau indirect prezintă în devenirea sensibilă, calitatea specifică dă sensibilului un lest substanțial, o consistență esențială. De unde urmează că Ideea nu e numai un factor neschimbător, dar și unul indestructibil, deci, este și substanța lucrurilor. În acest mod platonismul da satisfacție ambilor factori ai științei – substanța și generalul determinativ – printr-un singur termen.

Deci, valoarea platonismului și aristotelismului constă în noua încercare de soluționare a vechii probleme cosmologice: care sînt condițiile de „înțelegere” ale devenirii. Pe cîtă vreme, bunăoară, un Demokritos – reprezentant tipic al primei soluții – găsește condiția neapărată în descoperirea persistentului „material”, a „substratului”, Platon o statornicește printr-un efort dialectic neobosit în generalul formal, în calitatea neschimbătoare, în Idee. Și cum Ideea are ceva echivalent substratului indestructibil: imutabilitatea, a fost cu puțință transformarea Ideii în substrat al lucrurilor sub denumirea vagă de *esență* sau „existență” durabilă. Nu sînt oare și substratul ca și Ideea „adevărate existențe?”

În fața alternativei: devenire sau existență, cosmologia elenă a construit două mari doctrine, după cele două înțelesuri ale existenței sau durabilului. Primul sens e acela al naturalismului preplatonice; cel de al doilea e cel susținut de Platon și Aristoteles. Primul sens este substanța ca substrat constant; al doilea e substanța ca general esențial sau Idee și Formă. Atît substratul cît și Forma recunoșteau alături de ei ca fapt de explicat devenirea creatoare, dar o

neutralizau raportînd-o la ceea ce nu devine. În primul caz, prin gruparea mecanică a substanței sau substanțelor elementare; în cazul al doilea prin fuziunea directă sau indirectă a Ideii cu un substrat, care prin noua situație ce i se recunoaște e lipsit de orice calitate. Platon și Aristoteles mențin dar substratul, prima condiție a înțelegerii, dar socotesc că el singur, fiind lipsit de proprietăți, nu explică *in concreto* devenirea, care este succesiune de calități, de proprietăți sau determinări.

Ce motive au determinat pe Platon și Aristoteles să răpească substratului orice calitate? Se știe că cea din urmă soluție preplatonică nega transformarea calitativă, recunoscînd totuși substratului calități constante (Empedokles și Anaxagoras). În opoziție cu acești cosmologi și de acord cu Milezienii și Herakleitos, Platon și Aristoteles socotesc un fapt indiscutabil schimbarea calitativă. Deci, dacă substratul e indestructibil, trebuie să nu cunoască determinare precisă, trebuie să fie dincolo de orice calitate. Anaximandros recunoscuse această necesitate: principiul naturii este Nedeterminatul; materia primă rămîne străină calificărilor materiei secunde din corpurile concrete.

În al doilea rînd, se descoperă că orice calitate sau proprietate este un factor general, identic cu sine în lucrurile sensibile de o anumită categorie. Și orice factor general este structural și neschimbător. „Culoarea” ca atare, „albul” ca atare, „omul”, „asemănarea” etc., nu se schimbă. Rezultatul acestei dialectice cosmologice era oarecum paradoxal: substratul „material” este indestructibil și de aceea nu are calitate – ceea ce se distruge, e ceea ce își schimbă calitățile; – de altă parte, calitatea ca atare nu se schimbă, ci se menține nealterată și se repetă în infinite cazuri particulare. De unde atunci devenirea, dacă de drept nu e tolerată nici de substrat, nici de formele specifice ale substratului? Răspunsul unic trebuie să fie: din „amestecul” substratului indestructibil și al Formei imutabile. Schimbarea e perindarea, în substratul nedeterminat, a Formelor în sine schimbătoare, care însă determină acel substrat. Preocuparea de căpetenie e descoperirea în fiecare

caz particular a calității specifice, a generalului esențial, care comandă ordinea variației celorlalte calități accidentale și secundare, de pildă: „nutriviitatea” la plante, „locomoția și sensibilitatea” la animale, activitatea intelectuală la om. Toate schimbările din lume devin inteligibile, dacă descoperim eterna ierarhie a conceptelor, a calităților specifice, a formelor. Orice schimbare este o succesiune de calități, care sînt unele față de altele ca speciile aceluiasi gen; orice schimbare e o succesiune nu de orice calități, ci de acelea care se subordonează unei Forme generice: o culoare nu succedă unui sunet, ci altei culori, o figură succedă altei figuri și tot așa pretutindeni.

De acum putem examina în amănunte caracteristice momentele cosmologiei elene după criza provocată de vederile antagoniste și radicale ale lui Herakleitos și Parmenides.

6. Parmenides, deducînd cu o logică implacabilă toate motivele cuprinse în dogma monistă a primilor „fizicieni”, ajunge la enunțarea riguroasă dar inutilizabilă nu numai a Unului indestructibil – condiția extrinsecă a științei (substratul), dar și a Unului neschimbător și simplu (indivizibil) – condiția intrinsecă a științei (generalul conceptual). „Existența” e una sau, invers, numai Unul există, care e un imens Individ și încă un Individ absolut simplu, fără părți. „Existența” eleată este indestructibilă, cum e doar substratul, dar și neschimbătoare, cum e numai Generalul (noțiunea); pe scurt, „existența” este în același timp și individuală (Una) și generală (Totul). La Parmenides se oferă palpabil confuzia dintre indestructibil, aplicabil numai la individul simplu și neschimbător ce valorează doar pentru generalul-noțiune. Individul, fiind Totul, dobîndește exponent de universalitate conceptuală. Platon săvîrșește greșeala contrară, e drept, mult mai răspîdită și, deci, mai cunoscută: Ideea care e generală, e transformată în individ, fiindcă e ipostaziată, fiindcă e privită în sine, ca o entitate izolată. Se știe că doar individul se întîlnește

separat; generalul aparține cuiva, nu se plimbă liber și nici nu tronează în cer, asemenea unei divinități olimpice.

Dacă numai indestructibilul și imobilul există, devenirea și pluralitatea – obiectul fizicii – sînt fățiș decretate ca iluzorii. E prima, dar nu și ultima, oară în istoria științei, cînd explicația, prezentată ca „reducere” a unuia la altul, se transformă în anulare. Explicația lumii sensibile apare aci ca fiind tot una cu radierea acestei lumi dintre realități și concomitent, prin sacrificiul ei, tot una cu impunerea agresivă a unei realități „superioare”, metafizice. Realitatea, răpită sensibilului, e atribuită potențat suprasensibilului.

Absurdul își are logica sa. Suprimarea „în gîndire” a oricărei schimbări era dictată de motivul cît se poate de serios că devenirea, așa cum era primită de Milezieni – salturi calitative – postula creația și anihilarea, succesiunea de existență și nonexistență. Și nonexistența nu poate fi gîndită, căci „același lucru este a fi și a gîndi”. De asemenea, mai trebuie avut în vedere că Parmenides era silit să apere existența sau persistența nu numai față de schimbarea sensibilă, dar și față de un substrat, care la Herakleitos, era el însuși în devenire.

Absurdul are logica sa, dar tot absurd rămîne. Eleatismul, ca și alte filosofii destul de „moderne”, decretînd perceptibilul drept iluzoriu, îl prezenta ca o apariție nemotivată, deci, tot ca un fel de creație. Că în cuprinsul sensibilului se află și formații iluzorii sau, cel puțin, dependente de simțuri, nimeni nu tăgăduiește, iar Demokritos a susținut-o cu o prudență necunoscută celor noi; dar de aci pînă la decretarea întregii lumi perceptibile ca iluzorie distanța e nesfîrșită¹.

Prin eleatism se făcea dovada că mijloacele logice, folosite de cosmologii precedenți, de a explica originea lumii și transformarea lucrurilor din sînul acesteia, erau cu

1 E de reținut că nonexistența sau iluzia celor vechi este o situație obiectivă, nu un efect al intervenției subiectului, cum socotesc gînditorii moderni. Nonexistența nu e o pură „reprezentare”, ci o deficiență inerentă obiectelor sensibile.

totul improprii scopului urmărit. Existența pură, ca ultim reziduu rațional al înțelegerii, nu stă departe de Neant. Lumea eleată, netolerând un principiu al schimbării, era o lume în care nu se petrece nimic. Zenon, polemistul eleatismului, nu se ferea de nici un paradox în dorința fanatică de a compromite schimbarea, sub cuvîntul că ea este o grea atingere a unității absolute și o afirmare implicită a „golului” neexistent.

Deci, năzuința cosmologiei ioniene de a explica natura prin metamorfoza spontană a unui principiu, care era totodată unic și universal, a dat greș. Rareori întîlnim în istoria filosofiei o condamnare mai energică a premiselor prin concluziile, la care se ajunge cu riguroasă deducție. Concluziile sînt necesare, dar eronate. E o distrugere prin sine.

Unde era scăparea? Ca totdeauna cînd filosofia ajunge la un impas, dar nu-și pierde încrederea în sine, oprindu-se pe loc, cînd spiritul păstrează încă suplețea curiozității, mîntuirea nu putea fi așteptată decît de la revenirea curajoasă la fapte și paralel de la părăsirea interpretării mitice a faptelor.

De o însemnătate covîrșitoare, în cazul de față, este modul cum gîndirea veche înțelege să ocolească interpretarea mitică a naturii. Se va instaura astfel un motiv logic și naturalist, care va sluji de stea polară pentru toată știința de mai tîrziu. E un ceas hotărîtor pentru cugetarea apuseană. Mitologică nu e atît considerarea naturii ca Individ, ca Unicum – această clauză va fi îmbrățișată de metafizică pînă în clipa de față, ci mai ales identificarea inteligibilului, a constanței, cu Totalitatea. Se știe că, originar, persistența a fost dedusă din Unitatea naturii, iar eleatismul suprapune persistența, „existența”, inteligibilul, și Unitatea naturii. Marea prefacere consistă în strămutarea persistentului, a raționalului, de la natura ca întreg, la părțile ei. Desigur, și aceste părți au ceva asemănător întregului și astfel și ele se vor bucura de indestructibilitatea inerentă totalității: sînt unitați în pluralitate. Dar pasul cel mai greu era făcut: persistența pătrunde în mij-

locul naturii, din unitară devine multiplă, fie că sînt atomii, fie că sînt Ideile și Formele. *Persistența sau „existența” multiplicată este condiția neapărată a cosmologiei.* Interpretarea mitologică, dogma monistă, nu e cu desăvîrșire aruncată peste bord, însă oricum, nu mai hipnotizează spiritele.

Paralel cu încetățenirea „existenței” în natură, se manifestă mai energic și voința de a respecta faptele. Schimbarea este un dat prea evident pentru a fi nesocotit. Greșeala nu stă chiar în fapt, ci în tălmăcirea lui, în judecățile noastre asupra-i. Tălmăcirea ce trebuia înlăturată era prezentarea schimbării ca succesiune de creații și anihilări. Și această prezentare e principial suprimată, dacă orice schimbare e tălmăcită ca o unire sau separare, ca un amestec sau dezamestec, de factori ce nu se schimbă (atomi sau Idei). Firește rezultatul amestecului sau dezamestecului de „existențe” este tot o creație și anihilare, în schimb este asigurată constanța celor doi factori: a) existențele ce se unesc și se separă; b) mișcarea de unire și de separare. Schimbarea de loc sau mișcarea, prin continuitatea ei, are un aspect existențial indiscutabil.

Dar experiența constată fără greutate nu numai faptul generic al schimbării, dar și factori persistenți. Care sînt aceștia? Se înțelege, în prima linie, ceea ce modernii au numit „calități primare”, factorii cantitativi, elementul geometric al lucrurilor. Conștiința preștiințifică a observat de timpuriu că cele două feluri de „calități” sau proprietăți (primare și secundare) variază independent și că prin urmare pot fi disociate. De asemenea n-a fost greu de văzut că, oricare ar fi lucrurile numărate, numerele sînt același. Prin urmare, figurile, întinderea și numerele prezintă indiscutabil nota de persistență; ele sînt oarecum polul fix în torentul celorlalte calități. Dar ele sînt nu numai persistente, ci sînt și generale; de aceea ele pot să-și îndeplinească mai bine decît substanța unică funcția logică de interpretare a naturii. Cînd în cadrul socratismului se va impune constatarea că toate proprietățile sînt fixe, pluralismul existențelor se va adeveri mai adecvat decît monismul ex-

plicației preștiințifice. Matematismul elen va ști să îmbrățișeze toate proprietățile vizibile.

Cosmologia elenă se va desfășura de acum mai calm. Încă înainte de eleatism, Pythagoras inițiază o încercare pluralistă, care, deși se înfățișă ca o transpunere intelectuală a misticii orfice, deci ca o legitimare teoretică a aspirațiilor etico-religioase, purta în sine mari făgăduieli.

Fuziunea logosului elenic cu mistica orfică trebuie pusă în adevărata ei lumină. Că misticismul era un tovarăș exigent, se va vedea mai târziu în neo-pythagorismul unui Apollonios din Tyana. Deocamdată orfismul, în afară de accentuarea motivului monist-panteist, aduce în problematica fizicii elene un puternic îndemn: el orientează cugetarea spre „suflet” ca esență autonomă și prin urmare spre concept, idee, formă, preparând astfel terenul pentru una din soluțiile capitale ale cosmologiei elene, platonismul.

În „numere” stă secretul ordinii, armoniei și legislației universale. Cum la pythagorei geometria avea o bază aritmetică, dar și viceversa, cum numerele erau reprezentate geometric (numere triunghiulare, pătrate etc.), figurile geometrice erau privite ca „substanța” lucrurilor. Și deoarece elementul geometric e punctul, *unitatea*, lumea se transfigura într-o pluralitate de unități (monade). Natura era o geometrie vie, un calcul spontan, o vastă teoremă dezlegată din eternitate.

Pythagorismul, făcând proba că „existența” e divizibilă, că prin urmare nu e nevoie numai de un substrat *unic*, pe care și ei îl acceptă sub forma de „aer nedeterminat”, liberează filosofia de coșmarul monist. El e preludiul pluralismului atomist și platonice; pentru acest motiv epigonul eleat, Zenon, va îndrepta asupra lui artileria grea a dialecticii sale. Punctele matematice ale „pythagoreilor” vor deveni punctele fizice, atomii, lui Demokritos și punctele metafizice, Ideile, lui Platon, în dialogul *Philebos*.

1 J. Burnet. Op. cit., p. 354. Raportul atomismului cu celelalte direcții cosmologice din timpul și dinaintea lui este și azi în discuție. Fără a nega în jocul complicat al influențelor doctrinale acțiunea eleatismului, în genere recunoscută, să nu trecem cu vederea

Roadele pluralismului pythagoreic aveau să atingă maturitatea de abia după istovirea prin exagerare a dialecticii eleate și împotriva ei. Eleatismul întărise că natura ca totalitate nu iese din nimic și primise tacit că și înăuntrul naturii creația e exclusă. Însă din această îndreptățită constatare, eleatismul trage încheierea că în lume nu e logicește posibilă nici o schimbare, deoarece, potrivit opiniei latente a Elenului, orice schimbare presupune creație și anihilare. Meritul eleatismului este dar rezistența cu toate riscurile împotriva *creației*, cerute de mobilismul vechi.

Problema nouă era ca, înlăturînd creația și anihilarea, să se păstreze totuși faptul schimbării; problema era dar: schimbarea fără creație și anihilare. Eleatismul legase sumar soarta schimbării de soarta creației și anihilării, și cum acestea nu erau ratificate logic, schimbarea ca atare era sublimată pînă la non existență. Rezultatul eleatismului este un sterp imobilism. De bună seamă, ieșirea din acest impas putea fi doar disjungerea schimbării și creației: schimbare fără creație, însă nu creație fără schimbare. Experiența primitivă e familiarizată cu o asemenea schimbare ce nu alterează mobilul: e *mișcarea*, schimbarea de loc, translația. Mișcarea nu e numai fenomenul cel mai răspîndit din n tură, fapt ce explică după Ernest Mach, simplitatea și universalitatea mecanicii, dar e totdeauna și transformarea cea mai la îndemîna omului. Toată munca omenească e o deplasare a ceva, o redistribuție de materiale date.

Chiar de la Anaximenes creația din natură e atenuată prin noțiunea unui proces mecanic: condensare și rărire. Mai lămurit mecanismul este exprimat de Anaxagoras: „Privitor la apariție și dispariție Elenii au un limbaj nepotrivit. Căci nici un lucru nu ia naștere și nu se distruge, ci e un amestec sau o separare de lucruri deja prezente”. (H. Diels: Op. cit. I fragm. 17). Tot așa la Empedokles: „Ce nebuni! Gîndirea lor nu e prea cuprinzătoare, căci își

contribuția pythagorismului în constituirea atomismului. „Nu vom decerne deci lui Pythagoras titlul de întemeietor al atomismului grec, dar afirmăm fără teamă de a ne înșela că nici o filosofie n-a contribuit ca a sa la prepararea acestei întemeieri” (L. Mabileau: Op. cit., p. 107).

închipuie că ce nu există ar putea să ia naștere sau ceva ar putea pieri și să fie mistuit cu totul". (H. Diels: Ibid., fr. 11).

S-a văzut că se constată empiric, chiar în sînul naturii invariante, *constanțe* și anume *constanțe geometrice*. Era de aceea în ordinea lucrurilor ca în explicarea naturii să se impună o doctrină, care prezenta procesele cosmice drept o simplă redistribuție sau combinare de figuri geometrice, de „forme”, de „scheme”. Atomismul înfăptuiește desăvîrșit acest desiderat într-o vreme cînd matematismul, ca temei științific, e deplin constituit. Atomul e o formă, o schemă.

Atomismul nu e atît o teorie a substanței, a „materiei”, a persistentului, cît enunțarea unilaterală a universalității mișcării¹, în scopul de a-i consacra realitatea. Sub acest raport, e vrednic de subliniat că pe cîtă vreme celelalte două cosmologii în luptă cu eleatismul, a lui Empedokles și Anaxagoras, explică mișcarea prin agenți exteriori (iubire, ură; inteligență), atomismul privește mișcarea ca inerentă materiei, deci se opune încă mai hotărît eleatismului, așa cum făcuse de altminteri și atunci cînd a pus alături de atomi ca principiu și *vidul*, „nonexistența” eleată.

Atomismul închidea în sine prea multe paradoxuri, din punct de vedere elen, pentru ca să biruiască de la început. Va cădea în fața aristotelismului tocmai din cauza că nu insistă asupra conceptului de mișcare și astfel nu ajunge la constituirea unei științe a energiei cinetice². Pe lîngă aceasta, atomii lui Demokritos nu sînt încă „indivizi”, ci forme generale aproape de Ideile platonice. Pentru ca atomul să fie socotit un „in-dividuum” trebuia să i se recunoască drept atribut nu numai forma și întinderea, dar și *locul*, fapt ce nu e admis în mod categoric nici de atomismul modern. Și azi „locul” e considerat ca alături de atom, și nu ca aparținîndu-i constitutiv. Trecerea cu vederea a acestui fapt e uimitoare, e inexplicabilă, căci în lumea corporală numai „locul” e principiul individualizării³. Doi atomi, identici

1 Alb. Rivaud: Op. cit., p. 176.

2 Kurd Lasswitz: Geschichte der Atomistik, vol. II (ed. a 2-a), 1926, p. 3.

3 J. Rehmke: Die Philosophie als Grundwissenschaft, 1910, p. 191 și

sub toate celelalte raporturi, se deosebesc totuși prin locul *ce-l au*, nu ce-l ocupă, cum se spune impropriu.

Ca momente de trecere de la pythagorism și eleatism la atomism se intercalează doctrinele lui Empedokles și Anaxagoras, care definesc „elementele”¹ factorii primordiale și „existențiali”, prin calități nu prin cantități, însă spiritul ce animă cosmologiile lor e îmbibat de matematism, căci ambele concepții fizice mecanizează schimbarea (la Empedokles, personalitate complexă și dublă, cu rezerve). Dintre aceste două sisteme cel mai consecvent este acela al lui Anaxagoras, care admite, pe temeiul faptului că toate lucrurile se transformă unele în altele, un număr *infinit* de *calități* ireductibile în fiecare lucru, juxtapuse fără spații goale. „Totul e în tot”, iar schimbarea lucrurilor este o variație în proporția cantitativă – influența matematismului – a calităților. În fiecare obiect își dau întâlnire toate calitățile, infinit divizibile, iar deosebirile dintre lucruri se explică prin dominarea numerică a unei calități față de celelalte.

Doctrina lui Empedokles a celor patru „rădăcini” ale lucrurilor, cea mai puțin originală, este o tranzacție între cantificarea și calificarea naturii. Și pentru agrigentin, în orice lucru se întrepătrund cele patru elemente, însă dozate cantitativ în mod variabil. Poate tocmai datorită caracterului ei concesionist și eclectic, această doctrină a stăruit mai mult, punînd în umbră severul atomism. Desăvîrșit consecvente sînt numai explicațiile lui Anaxagoras: toate calitățile sînt primordiale și a lui Demokritos: numai cantitatea e elementară².

E de relevant că pluralizarea sau divizarea existenței nu cere, cum credea Zenon, spațiul gol în toate aceste noi cosmologii. Empedokles și Anaxagoras, deși au con-

urm. și Anmerkungen zur Grundwissenschaft, p. 105.

- 1 Expresia de „element” (stoicheia) este introdusă de Empedokles.
- 2 Pare plauzibilă teza lui A. Brieger (Das atomistische System durch Korektur des anaxagoreischen entstanden, Hermen, 1901) că atomismul este o corectură a doctrinei calitative – realism.calitativ – a lui Anaxagoras.

vingerea pluralității în „existență”, resping posibilitatea vidului; elementele sînt multiple dar continue. Doar Leukippos, acceptînd raportul intim dintre divizibilitate și vid, acordă îndrăzneț existență și vidului sau „nonexistenței”, acestui vis urît al cosmologiei vechi. E o probă că nonexistența e totuși ceva pozitiv sau obiectiv. Așadar, pentru Leukippos, natura implică nu numai pluralitate, dar și discontinuitate. Tocmai această lipsă de fidelitate față de eleatism dă putința lui Leukippos de a descoperi atomul sau „plinul”. O diviziune la infinit ar presupune un gol infinit; corpul ar fi constituit dintr-o infinitate de goluri, de „nimicuri”. Dar din nimic nu iese nimic. E nevoie să ne oprim cu diviziunea, acceptînd un factor care nu mai are în sine goluri, deci plin în mod absolut. Mai mult. Diviziunea, pluralitatea, presupun unirea și separarea, deci schimbarea. Atomul, fiind indivizibil, nu există schimbare în sînul său și deci, potrivit fizicii elene, atomul nu are calitate. Căci există opoziții calitative numai unde e schimbare; orice schimbare e o succesiune de calități contrare. Acesta e motivul adevărat ce a împiedicat pe atomiști de a recunoaște calități atomilor.

Spuneam înainte că noua cosmologie se constituie printr-un act de opoziție față de substanța sau „existența” unică, dedusă din Unitatea lumii. Pentru noua cosmologie natura ia naștere și poate dispărea, totuși unitatea indestructibilă e păstrată sub altă formă. Constanța elementelor înlocuiește substanța unică și totalitatea. Atît la Empedokles cît și la Anaxagoras se întîlnește ca o reminiscență ideea că originar „elementele” alcătuiesc un Tot indistinct care diferențiindu-se sub acțiunea unor forțe, psihice prin calificarea lor (ura, iubirea; inteligența) dar mecanice prin modul lor de a lucra, dă naștere lumii perceptibile.

Drept încheiere, o ultimă observație asupra celor trei alcătuiri cosmologice din sec. V. Istoriografii vechii cugetări consideră aceste doctrine ca o refacere a vechiului motiv cosmologic sub impulsul negativist al eleatismului și cu rezervele impuse de acesta. Realitatea istorică e că de abia în acest timp se dă lupta pentru instituirea unei

adevărate științe a naturii, căci efortul milezian era mai mult un preludiu naiv, căruia îi urmează doctrinele rivale, herakleitismul și eleatismul, ambele defavorabile oricărei științe a naturii. Nici pura schimbare, nici pura imobilitate nu constituiau un mediu teoretic, prielnic naturalismului.

Noua cosmologie nu era răspunsul integral la întrebările puse de coordonatele cosmologiei elene. Ipoteza unor *calități* constante, care se agregă și dezagregă mecanic (Empedokles, Anaxagoras) nega devenirea calitativă; ipoteza atomistă a cantităților constante pune în primejdie însăși existența calității, postulată neapărat de fizica elenă. Devenirea calitativă cerea să fie salvată. Pentru aceasta era nevoie de o nouă construcție cosmologică, a cărei misiune e să nu elimine calitatea determinativă, însă totodată să-i dea un substrat indestructibil și totuși destul de plastic sau „mobil”. Prefacerea cosmologiei reclama un spirit nou, o inspirație filosofică mai largă, o punere în valoare a eventualităților logice nesocotite. În această direcție se va desfășura opera socratismului.

7. Atomismul este o culme a unui mod de a concepe natura și de aceea este și o limită. Deși el descoperă valoarea analizei, necesitatea de a determina elementele constante; deși prin matematismul său mecanist pune temeiul unei logici a „demonstrației”, totuși din motivele arătate, atomismul nu înregistrează succese echivalente. Atomismul este mai mult un principiu metafizic. Raportul dintre fenomenalitatea sensibilă și realitatea mecanistă a atomilor era lăsat în vag. Lipsește piesa de căpetenie a științei: conexarea mișcărilor particulare, unificarea lor, în formule generale. O asemenea unificare generală se poate face cu ajutorul conceptului de raport constant sau de lege. Antichitatea nu știe a întrebuița acest concept, propriu științei moderne, și drept urmare, cum spuneam, atomistica nu se sprijină pe mecanică. Ea nu cunoaște legea inerției și socotește, ca întreaga cosmologie elenă, mișcarea circulară drept mișcarea naturală. Dar conceptul general, dacă nu e un raport, o lege, trebuie neapărat să fie o specie,

o esență. Unificarea proceselor cu ajutorul esenței specifice trebuia încercată, fiindcă nu se putea constitui altminteri o adevărată știință. Substratul constant era numai o condiție a științei, condiția extrinsecă. Problema generalului – condiția intrinsecă a științei – este neconținut sugerată, este imperios reclamată, dar nu și rezolvată de cosmologia de pînă acum. Cînd această problemă va fi pusă în mod sistematic, se va vedea că substratul persistent dar plastic nu era capabil a explica, el singur, fenomenul schimbării.

Cosmologia elenă va fi pusă într-o altă situație ideologică și va primi o nouă direcție, o dată cu strămutarea reflecției de la obiectul ca atare la mijloacele omenești de a prinde și clarifica datele obiective. Această intensificare criticistă a reflecției se datorește *sofisticii*, manifestare filosofică cu numeroase posibilități de resurrecție. Lăsînd la o parte împrejurările sociale ce sîlesc sofistica de a se prezenta ca o metodă de familiarizare cu tot felul de cunoștințe practice, pe noi ne interesează numai resorturile ce animă critica dizolvantă a sofisticii¹.

Noțiunea de bază a sofisticii e dogma nominalistă: individualul, schimbătorul, iraționalul, nedeterminabilul caracterizează și elementul cunoașterii (senzația) și elementul naturii (perceptibilul). Realul e individualul; individualul este prin excelență schimbătorul; iar schimbarea este succesiune de calități contrare. Devenirea este astfel reintrodusă devastator în cosmologie. Orice calitate este intersecția pururea instabilă a mișcărilor exterioare și a mișcărilor interioare ce alcătuiesc ființa noastră (Platon în *Theaitetos*).

Senzația, expresia psihologică a calității, este subiectivă sau relativă omului, fiindcă e legată de mișcarea interioară ce însoțește constant mișcările exterioare. „Omul e măsura tuturor lucrurilor”, dar mai ales e măsura sa. Perceptibilul

1 Investigațiile moderne, deși nu recunosc sofisticii o valoare pozitivă prea mare, au corectat vechea prejudecată, acreditată mai ales de Platon, că sofistica e doar o dibăcie eristică, fără scrupule logice. Știm azi că cele mai multe din așa-numitele sofisme nu se datoresc sofștilor, ci eleaților și mai ales școlii socratico-megarice.

este un „fenomen”, care maschează esența incognoscibilă a lucrurilor. Un „lucru în sine”, unic și *statornic*, cum visau cosmologii, nu poate fi obiect de cunoștință. Nominalismul se încoronează fără efort cu subiectivism, relativism, fenomenalism și agnosticism.

Cum sofistica respectă integral dogma nominalistă, fie cu ajutorul polemic al herakleitismului (Protagoras), fie cu acela conjugat al eleatismului și herakleitismului (Gorgias)¹, ambele însă deformate; cum sofistica ridică sensibilul (individualul și schimbătorul) la rangul de obiect unic al „cunoștinței”, era aproape firesc ca această primejdie reală pentru știință – afirmarea devenirii radicale și, paralel, negarea oricărei cunoștințe generale – să fie deocamdată conjurată nu prin combaterea dogmei nominaliste, ceea ce nu s-a încercat pînă azi în mod serios, ci doar prin îngrădirea și ocolirea ei. Peste sensibilitate, care rămîne cantonată în individual, așa cum vrea nominalismul, este așezată gîndirea, căreia i se atribuie capacitatea de a cunoaște prin „activitate interioară” ceea ce stă dincolo de sensibil (individualul): generalul, imutabilul, eternul, „adevărata existență”.

Nesiguranța cosmologiei precedente și teama de urmările extreme ale nominalismului au îndemnat filosofia: a) să despartă gîndirea de sensibilitate și chiar să le opună; b) să despartă generalul de individual, „inteligibilul” de „sensibil”; c) să lase pe seama gîndirii, numai a gîndirii, prinderea „inteligibilului”, pătrunderea în sfera metafizică. Cosmologia presofistă ajunsese și ea la convingerea că rațiunea sau cunoștința noetică stă mai presus de sensibilitate și că numai ea poate fi instrumentul obiectivării, dar n-a izbutit să reacționeze susținut împotriva nominalismului latent. Și n-a izbutit să ducă pînă la capăt mișcarea schițată, din cauza confuziei, ades pomenită, între substrat și Idee (general). Prin sofistică terenul e pregătit pentru așezarea definitivă a gîndirii și a

1 În ultima fază a activității sale, Gorgias se apropie mult de punctul de vedere al lui Protagoras.

generalului – obiectul gândirii – în inima filosofiei. Ceea ce s-a și întâmplat.

Sokrates poate fi considerat, cum vrea H. Meier ¹, în prima linie drept un misionar și un evanghelist laic al moralității; însă nu i se poate tăgădui și meritul de a fi văzut sau de a fi sugerat că noțiunea (generalul) este articulația esențială a științei.

Elementul propriu al socratismului nu e atât preocuparea de reformă morală, relevată atât de convingător de Meier, căci această preocupare se întâlnește și „înainte” de Sokrates: cele mai multe fragmente rămase de la Demokritos sînt de cuprins etic, ci procedeul, de care se folosește pentru a lumina și valorifica comoara morală a conștiinței. Acest procedeu e *dialectica*, reflecția provocată de opoziția logică, a cărei funcție e de a descoperi esențialul, partea comună din viața umană, prin analiză și prin acord conștient și voit. Ceea ce în ordinea morală e comun tuturor este în același timp și conștient, conceptual, logic. Desigur, există și o comunitate morală instinctivă; însă comunitatea voită este conștientă și are ceva din universalitatea cunoștinței. Virtutea conștientă este „știință”.

Formularea lămurită a procedeuului dialectic este un moment însemnat în istoria cugetării vechi. Dialectica era un drum nou, care putea să ducă departe, și a dus. Ea exclude sau face de prisos orice explicații materialiste, fiindcă știe să se limiteze la analiza logică a faptelor, pentru a descoperi în sînul lor nota esențială. În acest caz, de pildă, curajul nu mai e prezentat drept un proces organic, ca un joc de elemente materiale, cum proceda cosmologia de pînă acum, ci drept un fapt spiritual, care cere o clarificare prin el însuși. Nu mai interesează cauza materială a curajului, ci notele lui definitorii, esența lui conceptuală.

Cugetarea indiană n-a cunoscut îndeajuns și n-a apreciat sistematic necesitatea de a lumina critic și de a fixa logic generalul, esența. „Drept vorbind, conceptul este o invenție a lui Sokrate, care orientă reflecția apuseană într-o direcție,

1 H. Meier: Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, 1913, p. 12 și passim.

în care nu se angajează nici India nici China – pentru a nu vorbi decît de aceste două focare de umanitate”¹.

Conceptul are două mari chemări, deopotrivă de prețioase vieții și cunoștinței: a) scoate individul din izolarea sa psihologistă, punîndu-l în raport conștient și voit cu semenii săi: e universalul în viață; b) scoate lucrurile din izolarea lor nominalistă, făcîndu-le inteligibile printr-un act de „unificare”. Conceptul e Unul „ordonator” al Multiplului.

Firește, Sokrates e o personalitate prea complexă pentru a fi închisă într-o singură formulă, însă se mișcă pe linia socratismului convingerea că taina lucrurilor trebuie căutată nu în substratul „material”, ci în proprietățile constante și imutabile ce conturează, formează și ordonează substratul. Astfel tema platonică era fixată.

Nu avem să examinăm aci a treia dogmă a filosofiei, teoria „conținutului de conștiință” și corolarul ei teoria „activității interne” a gândirii. **Fapt e** că opera dialectică de așezare a logicii ca disciplină fundamentală se desfășoară apelînd la această dogmă, ale cărei origini sînt de asemenea preștiințifice. Noțiunile sînt ipostaziate în entități ce populează conștiința, în entități *interioare*, care nefiind primite prin simțuri – simțurilor le este accesibil doar „particularul” – urmează că sînt *produse* de „interior”, de „activitatea” gândirii sau, cel puțin, că descind într-un fel sau altul dintr-o sferă nesensibilă. Raționalismul, deși implică totdeauna activitatea suverană a gândirii, a admis uneori cu intenții teologice – raționalismul e în fond o teologie: sau o intuire intelectuală a ideilor socotite drept entități suprasensibile (doctrina reminiscenței la Platon) sau o actualizare a germenilor de adevăr depuși în noi de creator (Descartes). Ideea poate fi născută în trei feluri: sau o *crează* spiritul prin activitatea sa spontană; sau spiritul o intuiește noetic (Platon și chiar Augustin); sau e depusă în noi de Dumnezeu (Descartes). În toate cazurile spiritul e autonom și se opune sensibilității.

1 P. Masson-Oursel: Traits de la psychologie indienne, Revue philosophique, 1928, vol. II, p. 421.

E clar că teoria „activității interne” a gândirii e dictată tot de teama nominalismului; este dar un subterfugiu, care ocolește dar nu clinește din loc nominalismul. Dogma activității gândirii, producătoare de adevăruri generale, are o geneză relativ simplă. În adevăr, oricine recunoaște că noi *avem* și factori generali (persistent și neschimbător). Dar, potrivit prejudecății nominaliste, nu prin simțuri cunoaștem generalul, deoarece sensibilul este *numai* individualul. Atunci, de unde conceptul sau „generalul”?

Platon a dat răspunsul clasic: generalul este opera gândirii și acest general, întrucît e gîndit, e o *noțiune*, o idee. În susținerea unei activități proprii gândirii și a unui obiect pur inteligibil un rol imens a avut disciplina „matematică”, identificată, cum ne arată etimologia, cu „știința universală”. Matematica ne dă impresia unei cunoștințe independente de simțuri, a unei cunoștințe absolut sigure și *înnăscute*. Pentru a explica nativismul acestor cunoștințe, Platon, transpunînd filosofic o credință orfică, recurge la ipoteza preexistenței sufletului care a cunoscut totul altădată, aci pe pămînt sau în altă lume și la teoria corelativă a anamnezei. Siguranța matematicii și nemurirea sufletului (dialogul *Menon*) sînt primele ipoteze platonice în sprijinul unei cunoștințe sigure, nerelativizate.

Era încă un pas de făcut: nu gîndim decît ceea ce *există*; ceea ce nu există, nu poate fi gîndit. Acesta e postulatul fundamental al oricărui raționalism, nu numai al celui elen. Oricărei noțiuni îi corespunde un obiect, prin definiție, nesensibil: orice noțiune are un fundament în lucruri. Trebuie să acceptăm deosebirea dintre adevăr și eroare. E un fapt. Oricine a trăit nemijlocit distincția dintre da și nu (dialogul *Kratylos*, c. 3). Pe ce se reazemă această distincție, căci nu e imaginară, cum susținea sofistica? Care e temeiul obiectiv al adevărului?¹ Adevărul e factorul general, neschimbător, prototipic, atît pentru lucrurile particulare și schimbătoare cît și pentru opiniile particulare, arbitrar-subiective. Adevărul e model și modelator.

1 De adevăr în general Platon se ocupă în toate operele sale; de eroare îndeosebi în dialogul extrem de semnificativ *Sophistes*.

Între gândire și obiect există o afinitate intimă: ceea ce e constant în gândire tot așa e și în lucruri. „Raționamentele, fiind înrudite cu înșiși obiectele pe care le explică, tot ce rămîne, tot ce e statornic și transparent inteligenței, raționamentele ce se raportează la acestea trebuie să fie statornice și de nezguduit, iar în măsura posibilului raționamentele trebuie să fie invincibile și de nerespins... În adevăr ceea ce e Existența față de Devenire, e adevărul față de credință” (Timaios, 29 a. c.). Platon a evoluat în multe privințe, însă a menținut neștirbită convingerea aceasta: alături de lumea cînt și viața omului au nevoie de ceva statornic, etern. E adevărat ceea ce e gândit împreună, ceea ce e obiect de „confilosofare” (synphilosophiein).

Tema platonicească era fatal impusă de obscuritățile lăsate de cugetarea precedentă, de fermentul mobilist aruncat de sofisti și de sugestiile luminoase ale lui Sokrates și dezvoltate poate de socraticul Eukleides din Megara.

Platon, spirit viguros, cuprinzător și îndrăzneț, e silit a străbate un drum lung și sinuos pentru a ieși din această dilemă: nici absolutizarea Devenirii, cum procedau „curgătorii”, nu e condiție de viață pentru „știință”, căci nu cunoaștem sigur decît „Existența”, imutabilul; dar nici Existența unică a Eleaților, „imobilizînd” natura și făcînd să tacă glasul rațiunii, nu e o primejdie mai mică în calea cunoștinței. Trebuie găsită o scăpare, un plan superior de înțelegere, altminteri – în primul rînd – viața omului pierde orice înțeles și abdică la aspirațiile sale cele mai nobile.

Știința vitală – susține Platon, devotat spiritului socratic – e știința Binelui. Toată filosofia platonicească are un colorit etico-politic, sacrificînd fără rezervă critică unui moralism universalizat. Întîi de toate, împotriva relativismului sofist așteaptă o justificare valoarea etică, posibilitatea unei comuniuni a conștiințelor într-un același ideal. Dar problema morală și politică, discipline inseparabile la Eleni, ridică problema logică a adevărului; iar problema logică ducea inevitabil, potrivit spiritului realist al vechii filosofii, la problema cosmologică și teologică. Virtutea e știință, și știința are totdeauna un obiect indestructibil: idealul moral

e suprema existență. „Filosoful” e omul de virtute și de știință. Era de așteptat ca, în acest cadru, existența platonice să primească o nouă determinare: nu mai e substratul „material” – principiul negativ și, sub raportul etic, marele obstacol – ci generalul spiritual, conceptualizat, Ideea (Eidos, Idea), Forma. De bună seamă, nici substratul „material” nu e trecut cu vederea – fusese doar Existența presocraticilor – însă are o valoare inferioară și e înzestrat cu atribute vagi dar, pentru un examen mai adâncit, destul de însemnate. De la început e de relevat că între Idee, ca obiect, și conceptul omenesc ce o exprimă nu există o perfectă echivalență. Nu numai ordinea sensibilă, dar și conceptul uman sînt o slabă *imitație* a Ideii. Ideea platonice nu e un abstract, o imagine generică, ci realitatea în toată plenitudinea ei, o realitate nimbă, care fascinează mintea prin strălucirea ei adamantină și însuflețește inima prin căldura ei solară.

Astfel cea dintîi preocupare a lui Platon este conturarea „esenței proprii” a virtuților; și chiar mai tîrziu aproape toate pildele de idei sînt de natură etică și estetică; „binele în sine”, „frumosul în sine”, „dreptul în sine”. E vădit rolul motivelor estetico-etice în geneza teoriei Ideilor. Determinarea „esenței” (ousia) virtuților implica nu numai cunoașterea, dar și prezența cosmică a esenței, care de la identicul în actele omului putea fi ușor generalizată la identicul în actele naturii. Eleatismul probabil în forma rudimentară dată de socraticul Eukleides din Megara, a sugerat lui Platon obiectivarea metafizică a conceptului socratic. Nu era oare conceptul tot atît de neschimbător ca și Existența eleată? Și totuși între eleatism și platonism erau incompatibilități profunde pe care le-a văzut însuși Platon mai tîrziu. Deocamdată, eleatismul înlesnește platonismului de a opune Gîndirea: devenirii neîncetate, năzuinței de a fi mereu „altul” (pluralității), instabilității, care se refuză oricărei judecăți, acestei Circee care ne amăgește cu o podoabă de împrumut.

În adevăr, fluxul și pluralitatea din ordinea sensibilă au ceva amăgitor, căci la suprafață ne prezintă oarecare or-

dine: unități conceptuale ce țin laolaltă cîțva timp lucrurile, altminteri în permanentă prefacere, prin natura lor corporală. Acest lucru are o culoare, o figură etc., însă le pierde mai curînd sau mai tîrziu, fapt ce ne întărește în convingerea că acea ordine aparentă nu decurge chiar din lucrul sensibil, ci din altă parte, dintr-o lume care nu suferă schimbare. Tot ce este aci în lumea sensibilă vine de sus și nu poate fi mai frumos decît este modelul, care dăruiește ceva din sine fără a avea el însuși nevoie de nimic. Lumea sensibilă nu ne satisface și nici ea nu e satisfăcută cu sine. Dovada o aflăm în neastîmpărul ei, în continua ei prefacere. Ea năzuiește spre altceva, fiindcă devine „altul”, trădînd astfel aspirația spre altceva mai bun și necesitatea de a exista a unui ideal, care nu e din lumea aceasta. Lumea simțurilor e ca un cerșetor, care trăiește din mila cerului, în care tronează impasibile și incorruptibile Ideile.

Tot ce se schimbă are un model în ceea ce nu suferă schimbare. E un principiu constant la Platon de a căuta pentru orice lucru, spre a-l înțelege, exemplarul, după care a fost făcut ¹. Lucrurile sensibile sînt un ecou îndepărtat al Inteligibilului.

Contrar unor interpretări moderne ale concepției platonice, noi menținem interpretarea aristotelică, pentru motive ce vor fi discutate: Ideea, cel puțin intențional, este izolată, fără contact nemijlocit cu lucrurile perceptibile, căror ea are funcțiunea de a le da o explicație satisfăcătoare și sub raportul moral. Altminteri nu înțelegem, de ce însuși Platon se zbate în greutate, ori de cîte ori încearcă să lămurească raporturile dintre Idee și lucrul sensibil: „participarea” (methexis) a lucrurilor la Idei prin „imitație” (mimesis); „prezența” (parousia) Ideilor în acele lucruri; în fine „comunitatea” (koinonia) unora și altora sînt tot atîtea soluții insuficiente și expediente terminologice. Platon le va examina în acele dialoguri ale bătrîneții (Parmenides și Sophistes), în care se explică fățiș cu eleatismul: „amestecul” și „comunitatea” ideilor de o parte și a ideilor și

1 Platon: Oeuvres complètes, T. X., Timée, 1925, trad. par Alb. Rivaud, p. 32.

lucrurilor de altă parte, sînt cerute de înțelegere, de „dialectică” (Parmenides), iar non existența, respinsă de eleați, dobîndește o existență relativă dar universală sub forma de „alteritate” (Sophistes): ori și ce lucru „nu există” în măsura în care nu este ceea ce sînt celelalte lucruri, așadar, întrucît nu are proprietățile deosebite ale restului lumii.

Dar cu toate străduințele sale dialectice, Platon nu poate renunța la „separarea” Ideilor de sfera sensibilului, pentru cuvîntul că acceptă pe de-a întregul dogma nominalistă: sensibilul e sinonim cu individual și schimbare. „Separarea” Ideilor, impusă de evitarea nominalismului, are drept corolar de neînlăturat ipostazierea sau personificarea Ideilor, transformarea lor în „entități”, individualizarea sau substanțializarea lor, scăderea cea mai serioasă a platonismului după Aristoteles; în fine ca ultim corolar, sugerat de dogma monistă, „separarea” Ideilor e temperată de constituirea lor într-o „lume” inteligibilă și eternă, al cărei caracter este Unitatea desăvîrșită și Viața absolut independentă (autozoon).

Cel mai însemnat corectiv impus de platonism eleatismului este *pluralizarea Existenței*, cu toată Unitatea ei indestructibilă. O încercare înrudită, cerută de trebuințele explicației, avusese loc în noul naturalism ionian: Empedokles, Anaxagoras, Atomistii, însă notele Existenței erau aplicate la substratul „material”. O altă pluralizare a Existenței, mult mai înrudită cu cea platonică, se prezintă în teza pythagoreică: raporturile matematice, numerele geometrizate, constituie elementul stabil din natură. Platon e conștient de afinitățile sale cu „așa-numiții Pythagorei” și-i va chema în ajutor pentru a întări modul său de a determina Existența. Formele sau Ideile și numerele vor fi aproape confundate de Platon în teoria „numerelor ideale”, în cea din urmă fază a filosofiei platonice, fază pe care o cunoaștem destul de neclar, din obiecțiile aristotelice și din doctrinele vechii Academii (mai ales Xenokrates). De asemenea, ori de cîte ori Platon se ocupă de lumea sensibilă îl interesează mai mult latura geometrică, decît aceea pur

formală, a acestei lumi. Oricum, nu se poate tăgădui un supărător amestec în opera platonică între matematic sau cantitativ și Ideile care sînt în fond calități.

În genere, raportul dintre matematic și Idee este neclar: aci, în *Politeia*, matematicul, prins prin intelect (dianoia) este doar o primă treaptă a inteligibilului, o primă înălțare peste sensibil – modernul dimpotrivă va vedea în matematic un mijloc de a adînci încă mai mult sensibilul – aci matematicul este superior Ideilor, care se prezintă atunci, în acea fază din urmă, combătută de Stagirit, ca un produs al „numerelor ideale”, al legilor armoniei și proporției.

Nu platonismul ca atare ne preocupă, ci doar cosmologia întemeietorului Academiei. O vom demonta în piesele ei principale și astfel vor ieși la lumină momentele caracteristice ale vechiului naturalism. Platonismul este el însuși un prototip: rezumă cosmologia precedentă și deschide perspective noi.

Cosmologiei, cercetate numai în treacăt în *Phaidon* și *Politeia*, Platon îi închină tot într-un context politico-etic, dialogul de mai târziu, *Timaios*¹, cea mai comentată operă platonică atît din pricina formei „mitice”, de aceea doar probabile – forma mitică nu e necesar obscură, dar poate fi întru cîtva ermetică, pentru neinițiat – cît și din pricina conținutului ei nou, aproape fără precedent. Programul platonice, prea încărcat pentru a izbîndi complet, era să explice apariția vizibilului prin acțiunea conjugată a factorilor invizibili, un adevărat „vis al metafizicii” de totdeauna.

Explicația vizibilului trebuia să recurgă la alte procedee și ipoteze decît acelea puse la contribuție de doctrina, împotriva căreia Platon va duce o luptă neîndurată: „materialismul” lui Demokritos și poate acela al socraticului Antisthenes, creatorul cinismului. Materialismul democritean ca și acela al întregii cosmologii precedente (a se vedea luminosul curriculum filosofic din

1 *Timaios* din Lokroi este un pythagoreu legendar. După E. Franck, avem de-a face doar cu un pseudonim pentru prietenul lui Platon, Archytas din Tarent, italiot pythagoreizant.

Phaedon, 96 a.c.) răpea „materiei” orice adevărată devenire calitativă, orice creație și anihilare, recunoscându-i numai indestructibilitatea unui substrat pluralizat și omogen. Calitatea, cînd nu era ștearsă dintre realități și redusă la cantități ca la Atomiști și Pythagorei, nu mai cunoștea devenire (Anaxagoras).

Platon, sub presiunea viziunii primitive, valorificate sceptic de Sofistică, recunoaște din nou existența devenirii calitative, transformarea substanțială a ceea ce impropriu se cheamă „elemente” (Timaios, 49 c). În adevăr, „materia” nu e decît secundar persistentă; de precădere, materialul, corporalul, e devenire calitativă. Prin acest act de recunoaștere, Platon pare a face un pas înapoi și a da dreptate sofisticii, care în numele acestui herakleitism punea la îndoială posibilitatea unei cunoștințe sigure a naturii. De fapt, el e mai credincios decît Demokritos spiritului grecesc, pe de o parte, fiindcă acceptă devenirea calitativă, pe de altă parte, fiindcă e în căutarea unui alt factor de stabilitate în natură. Era dar logic ca Platon să nu mai găsească în substratul material explicația unică a devenirii. Substratul sau era unic (Eleații) și atunci excludea orice fel de schimbare; sau era multiplu (Empedokles etc.) și în acest caz era suprimată devenirea radicală (schimbările calitative și substanțiale), menținîndu-se doar schimbarea de loc (mișcarea în sensul restrîns).

Explicația, din moment ce nu mai putea da roade în direcția veche, trebuia îndreptată în cealaltă direcție: alături de substrat, logica științei mai cunoaște un factor invariabil: calitatea generală și conceptualizată, Ideea. Aceasta avea superioritatea de a fi un factor în adevăr determinativ, un mijloc teoretic de a dovedi în fiecare caz particular: de ce un lucru este așa și nu altfel, de ce are acum această formă și pe urmă alta. Explicația prin substrat era prea generică, fără putința unor specificații pînă la *infima species*, ținta urmărită de dialectica platonice și punctul de plecare al lui Aristoteles¹. Dimpotrivă, generalul conceptualizat specifică, dă precizie, determină formal.

Descoperirea Ideii ca factor constant, ducea ineluctabil, potrivit dogmei nominaliste, la despărțirea aproape spațială a Ideii, ridicate la rangul de sublimă Existență, de Generația sensibilă. Aci, trebuie să zăbovim puțin. Dualitatea: Idee, existența deplină și Devenire, existența crepusculară ne irită. E totuși o consecință logică a problematicei platonice.

Primii cosmologi, Milezienii, recunoșteau un Substrat indestructibil și o devenire calitativă, ambele aspecte solidare ale aceleiași materialități. După criza provocată de antagonismul capital de ordin metafizic: Herakleitos-Parmenides, noua cosmologie recîștigă *pluralitatea* existenței, împotriva lui Parmenides, însă suprimă orice adevărată devenire calitativă, împotriva lui Herakleitos. Astfel „materia” pierde un aspect, cel mai caracteristic la Eleni: devenirea calitativă. Și acela care exprimă mai consecvent această fază a luptei împotriva creației calitative e Anaxagoras: în lume există toate calitățile, dar ele nu cunosc devenire.

Sofistica ridică din nou devenirea calitativă pe primul plan: lumea sensibilă e proces de calități contrare. Platon acceptă deplin acest nou mobilism, pentru a-l înfrînge din nou, însă cu alte mijloace. Și la ce rezultat ajunge? Deoarece materia e schimbare, însă ea este totdeodată indestructibilă, urmează că nu posedă nici o calitate, că e un substrat nedeterminat. Și într-adevăr, așa se prezintă materia platonice. Dar de unde acele calități? Și de unde schimbarea lor? Originalitatea lui Platon constă tocmai în recunoașterea că nici din calități nu decurge schimbarea, fiindcă ele sînt ceva general, deci neschimbător. Calitățile, fiind imutabile, iar substratul material excluzînd orice calități, urmează necesar că toate proprietățile generale sînt *independente de corporalitate*, că deci sînt „nemateriale” sau formale. Calitățile formale, Ideile, alcătuiesc o sferă suprafizică. Devenirea lor se explică însă, dacă admitem că substratul nedeterminat și formele determinate nu stau fără legătură, ci intră în contact,

iar din acest contact scapără devenirea. Substratul, fiind nedeterminat, e ca un resort pururea întors, veșnic în căutare de altceva. Nici o calitate nu poate prinde rădăcini multă vreme; nedeterminarea infinită cere infinit de felurite calificări. Astfel calitatea, în sine imutabilă, e mereu înlocuită de alta. Dar Platon simte că o Idee, în sine incoruptibilă, nu tolerează prezența corupătoare a materiei veșnic mobile. Ideea sau calitatea ce e „prezentă” în lucruri nu este o „adevărată idee”, ci doar o copie, o imitație, a Ideii ce tronează deasupra Materiei, suveran și inalterabilă. Prin urmare, despărțirea Ideii de lumea devenirii și scindarea Ideii în copie și model, oricât de bizare ar fi, sînt cerute de premisele fizicii platonice și elenice. Platonismul este epilogul de neînălțurat al cosmologiei grecești. Continuatorul platonismului, în amurgul lumii vechi, Plotin dă glas răspicat logicii interioare a cosmologiei elene: trebuie să existe, spune dînsul, ceva în afară de lume, fiindcă altminteri n-am avea nimic etern sau permanent (Enneades, V, 94; II, 251 22).

Așadar, convingerea temeinică a lui Platon în domeniul cosmologic este opoziția celor două „realități”; de o parte ceea ce devine și e sensibil, pe altă parte ceea ce nu se schimbă, „existența” nesensibilă, Ideile. O declară ocazional în Phaidon: „Să acceptăm – vrei? – că există două feluri de realități, una vizibilă alta invizibilă. – Să acceptăm, zice el. – Și pe deasupra că aceea care e invizibilă își păstrează pururea identitatea ei, pe cînd cea vizibilă nu-și păstrează niciodată identitatea. Și aceasta, zise el, vom accepta” (79 a). Această dualitate, încă mai accentuat, e pusă în fruntea dialogului naturalist, Timaios: „Care e eterna existență ce nu cunoaște nici un fel de naștere și care este cel ce ia naștere neconținut și nu există niciodată? Prima e prinsă prin înțelegere și raționament, căci este neîncetat identică. Cît despre cel de al doilea, el e obiect de opinie unită cu oarba senzație, căci el ia naștere și moare, dar nu există niciodată în adevăr” (27 d. - 28 a)¹

1 Aceeași distincție în *Politeia*, 6, 507 b 509.

Problema platonice era înfiriparea unui simulacru de explicație pentru Natură, care e un „amestec” de pură devenire și de pură imobilitate. Explicația are aspect de „geneză” – e discutabil, dacă e intemporală – a lumii corporale. Nu vom urmări expunerea platonice din Timaios, nu numai pentru cuvîntul că nu interesează amănuntele, dar și pentru cuvîntul că ordinea păstrată în această operă nu este în totul logică. Platon se ocupă de Sufletul lumii, care e un produs, dar de o demnitate etică superioară, înainte de a cerceta „materia”, factor primar al „creațiunii” și presupus de acel Suflet.

Nașterea, orice schimbare, presupun o cauză. „Tot ce se naște, naște în mod necesar prin acțiunea unei cauze, căci e peste putință ca vreun lucru să poată lua naștere fără cauză” (Timaios, 28 a). Cauza primă a Naturii este Demiurgul, Divinitatea. Dar el nu produce nimic din sine, cu spontaneitate „creatoare”, nici în ordinea devenirii, nici în aceea a existenței, ci doar construiește combinații noi dintr-un material dat, care îi servește drept Model. S-a văzut, modelele sînt două: ceea ce devine fără regulă și lege, și ceea ce etern sau pururea există, Ideile.

È cunoscut procedeul platonice: pentru orice lucru trebuie să avem un model. Cosmosul are nevoie de două modele, căci e un fapt nemijlocit că el se prezintă ca o lume a devenirii, însă totodată se bucură de oarecare ordine. Potrivit spiritului platonice, se impune „abstractizarea”, ipostazierea: ceea ce e unit în experiență, e despărțit în gîndire și deci în realitatea pură. De o parte se agită incoerent Devenirea, de alta privește imobilă Existența.

Dacă ar fi o pură existență, Natura ar fi perfectă, n-ar cunoaște schimbare, ar fi chiar lumea Ideilor. Dar fapt e că se schimbă. E nevoie deci de un al doilea „model”, acela al devenirii. Totuși Natura cunoaște și elemente sau proprietăți neschimbătoare, Ideile. Însă, cum ea nu este o lume a Ideilor, nu chiar acestea sînt în sînul ei, ci doar un reflex sau o copie. Reflexele sau imaginea presupun o oglindă, firește, o oglindă obiectivă nu una subiectivă, conștiința. Urmează de la sine că în alcătuirea Cosmosului mai intră un factor,

pe lângă devenire și existența care dă legi devenirii, anume, un *receptacol* atotprimitor – Platon îngrămădește expresii, fără a spori lumina – un „al treilea gen” (*triton genos*), pe care el îl mai numește „loc” (*chora*) sau spațiu.

Ceesteaceastal „treileagen”, despre care nu putem avea decît o idee obscură, o pseudo-gîndire? Exegeții platonici sînt în genere de acord: e *materia*. Că „spațiul” e materia dovada cea mai vădită e că „elementele” corporale au o structură pur geometrică.¹ Această interpretare nu e inexactă, ci necompletă. Materia platonică cuprinde două „genuri”, juxtapunîndu-le: devenirea pură fără ordine și spațiul, „în care”, nu din care, se produce procesul universal. Din acest punct de vedere, Platon e cît se poate de instructiv. S-a relevat adesea că în fizica elenă materia e dotată cu două determinări contrarii dar complementare: e un substrat indestructibil și o devenire neconținută, un principiu al schimbării: oriunde e schimbare e și materie ca substrat constant. Platon desparte cele două atribute, ipostaziindu-le. Ceea ce la presocratici era substrat constant, la Platon se prezintă ca receptacol spațial; spațiul e proprietate esențială a materiei, cum va accepta, desigur, în alt spirit Descartes. Principiul schimbării este o entitate distinctă, o realitate autonomă, însă constrînsă a se manifesta în spațiu. Prin urmare, materia este în același timp dinamism pur, o agitație continuă și oarbă, o mișcare fără regulă, un determinism neinteligent, confundat cu hazardul, dar este și geometrie pură, spațiu. Dar și „al treilea gen” e co-etern cu Divinitatea, nu e „creație” a acesteia, cum vor socoti neoplatonicii. Materia în genere e polul negativ al Divinității. O deducere a materiei din

1 S-a căutat în alte opere platonice echivalentul materiei-spațiu din Timaios: așa „nonexistența” din Politeia; „Altul” (*thateron*) din Sophistes; Nelimitatul în infinitul mare și în infinitul mic sau „Marele și Micul” din Philebos. Ultimele două sînt probabile, însă e mai greu de admis identificarea materiei constante cu „nonexistența”. Ceea ce se opune existenței nu e spațiul, ci „devenirea”. Totuși obscuritatea textului plonic nu exclude identificarea spațiului cu nonexistența, teză cunoscută de la Eleați.

Dumnezeu ar răpi orice claritate doctrinei platonice (Cl. Baeumker: Op. cit. pp. 190/1).

Platon, matematician tot așa de mult ca și reformator social, se simte atras de perspectiva unei explicații geometrice, cantitative, a lumii corporale, dispoziție ce-i impune o apropiere nemărturisită de Demokritos. Dar materia e încă și devenire pură, mișcare din proprie inițiativă, înainte de orice acțiune pornită de sus. Această mișcare spontană a materiei este o continuare a hylozoismului precedent și o reminiscență a animismului primitiv. Cu toate acestea, Platon recunoaște în Suflet adevăratul principiu al mișcării, cauza oricărei prefaceri din lume. Acest fapt ne îndeamnă să credem că el acceptă două feluri de mișcare spontană, mișcări ce în fond coincid, căci ambele au o origine animistă. Platon acceptă și însuflețirea naturalismului precedent, dar și ipostazierea sufletului, ridicarea lui peste natură și împotriva ei, doctrină mistic-orică. Oricum, platonizantul Plutarchos nu se înșela prea mult, când atribuia materiei un suflet rău.

Înarmat cu acești factori primordiali ai naturii materiale și „cu ochii ațintiți spre ideile eterne” (Timaios, 53 B, 28 c), Demiurgul purcede la facerea lumii. Firește, va produce întâi ceea ce ocupă prima treaptă în scara creațiunii: *Sufletul lumii*. Acesta, departe de a fi o realitate simplă, e produsul unui savant „amestec” (mikton)¹: întâi din două esențe misterioase: esența indivizibilă și esența divizibilă scoate o combinație perfectă. Această a treia esență o combină din nou cu primele două esențe și așa ia naștere un al doilea produs, o a patra combinație, care va servi la construirea lumii cerești și a vieții spirituale din om. Cerul este divin, este spiritual, deci este un derivat al Sufletului cosmic.

Din acest Suflet, Demiurgul scoate, fără ca sufletul lumii să-și piardă unitatea, două cercuri ce îmbrățișează lumea: cercul mișcării cerești uniforme (mișcarea diurnă a Soarelui) și cercul mișcării variate (mișcările planetare). Aștrii sînt suflete, căci se mișcă prin ei înșiși. Aceste cercuri

1 În dialogurile finale problema „amestecului” e preocuparea constantă a lui Platon. Să se vadă îndeosebi dialogul *Philebos*.

cerești sînt ca o plasă în care se prinde, pentru a sta laolaltă, tot ce constituie Natura.

Ce taină ascunde Sufletul lumii? În compoziția lui a intrat ca factor component necesar esența divizibilă, materia pură. Deci, sufletul lumii este material, firește, de o materie foarte subtilă. El e însă datorită esenței indivizibile principiul tuturor mișcărilor ordonate, căci e dotat cu Rațiune (Suflet și Rațiune sînt logic deosebite). Sufletul lumii e cauza mișcărilor circulare, eterne, din sfera astrală și principiul animator din om; el e simbolul sintetic al raporturilor matematice, al legilor, al armoniei, din Natură. E vădită aci, ca și în alte opere platonice, situația echivocă a sufletului în totalul lumii. De altminteri, toată gîndirea elenă se caracterizează prin imposibilitatea de a constitui o doctrină omogenă a sufletului: acesta nu se opune materiei, cum am văzut la Platon, decît în măsura în care se apropie de adevăratul antipod al materiei, de Forme, de Idei. Resortul tuturor dovezilor invocate în Phaidon pentru întemeierea nemuririi sufletului este relevarea afinității sufletului cu esențele ideale: Sufletul participă atît de intim la ideea de viață, încît un suflet mort e o contradicție.

S-a văzut originea lumii de sus; cum ia naștere lumea pămîntească, lumea inferioară? Demiurgul dispune deocamdată ca material prim de spațiu și de acea mișcare dezordonată, care cuprinde „urme” de „elemente”: foc, aer, apă, pămînt (aceasta din urmă e „materia primă” platonică). Așadar, corpul la origine e o agitație în spațiu. Demiurgul disciplinează această mișcare, introduce în sînul ei măsură, proporție, contururi, stabilitate. Operația de ordonare e cu puțință, fiindcă materia primă este o masă amorfă, deci plastică, în stare a primi orice imprimări și dispusă a se lăsa convinsă de Idei. Platon o compară cu aurul ce primește orice formă, cu untdelemnul căruia i se transmite orice parfum.

Ordonarea e înfăptuită cu ajutorul proporțiilor geometrice și anume prin savanta combinare a două feluri de triunghiuri, adevărate cantități constante ale naturii,

mai precise decît atomii democriteici. Astfel mişcarea e canalizată, e raţionalizată şi drept urmare, iau fiinţă aşanumitele „elemente”, care nu sînt altceva decît cele patru figuri stereometrice, cele patru solide prime, produse de îmbinarea triunghiurilor: tetraedrul = focul; hexaedrul = pămîntul, octaedrul = aerul; iscosaedrul = apa¹.

Aceste corpuri prime sînt elemente numai cu numele, căci ele se descompun, se transformă unele în altele, îşi pierd calităţile, aşa cum nu bănuiau Empedokles şi Anaxagoras. Esenţa devenirii e mai tare decît forma geometrică şi ideea supramundană. De aceea lumea corporală e o luptă necontenită cu non existenţa. Şi iarăşi ne lovim de această stranie noţiune. Non existenţa nu poate fi chiar Nimicul, ci doar un alt mod de fiinţare, deoarece arbitrar şi nominal permanentul este identificat cu existenţa. S-a văzut doar că esenţa corporală intră chiar în alcătuirea Sufletului cosmic şi o asemenea esenţă nu este un neant. Şi apoi din nimic nu poate lua naştere tot ce e mai nobil în lume, sufletul. Mai tîrziu, în perioada sa de frenetică pithago eizare, Platon admite că materia ca „nedeterminată dualitate” (dyas aôriston) intră chiar în compoziţia Ideilor. De asemenea, Platon ar trebui să acorde luc urilor sensibile, în ciuda devenirii lor spontane şi improvizate, mai multă realitate decît materiei-spaţiu, pentru motivul că ele participă la Idei, prin forma ce au păstrat după modelarea geometrică. De fapt el recunoaşte spaţiului pre existenţa lucrului substanţial, căci constanţa se aplică mai bine spaţiului ce nu devine decît lucrurilor sensibile (materiei secundare) ce umplu spaţiul şi nu cunosc odihna.

O situaţie enigmatică are Cauza, Făuritorul. Ce e Demiurgul? E divinitatea, simbolul mitic pentru bunătatea fără invidie. Acum, putem sonda reso turile intime ale operei platonice. Timaios năzuieşte a sugera, dacă nu poate dovedi că natura are drept temei tocmai ceea ce mişcă pînă în adîncurile ei conştiinţa noastră: Binele. Din punct de

1 Un al cincilea corp, dodecaedrul, e „corpul lumii”, fiindcă e cel mai apropiat de forma sferică şi are 12 feţe, corespunzătoare celor 12 semne zodiacale.

vedere platonice, explicația ideală a fluxului sensibil este interpretarea finalistă a fenomenelor: tot ce vedem e cît mai desăvîrșit posibil sub raport estetic și moral, fiindcă își dă contribuția particulară la alcătuirea armoniei Totului. Finalismul – natura e cea mai bună realizare sensibilă a suprasensibilului – întărește monismul, aducînd slavă „Viului absolut”, organismului ideal: lumea noastră e Una, e închisă în sine, fiindcă nu are nevoie de nimic. Într-o astfel de lume, omul, care posedă de-a dreptul de la Demiurg rațiunea, are puterea de a înfăptui Societatea ideală, anume, în măsura în care înțelege rostul său cosmic și izbuteste astfel să reproducă în interiorul său mișcările circulare, desăvîrșite, ale lumii cerești. Psihologia platonice e o astronomie mentală. Omul e un microcosm, e o geometrie vie, o mecanică spirituală, ale cărei origini sînt în altă lume și de aceea ea se deosebește radical de mecanica, dusă de necesitatea oarbă, a lumii pur corporale. Mișcările cerești și sufletești sînt inteligență; mișcările corporale sînt determinism opac.

Finalismul platonice e o consecință nu numai a ipotezei unei cauze prime inteligente, dar și a concepției de bază că adevăratele forțe ale naturii sînt Ideile. O lume supusă Ideilor, e o lume în care mișcările năzuiesc de bunăvoie spre un scop preferat. Orice acțiune din natură e un gest inspirat de idei, deci, e o acțiune ce beneficiază de lumina ce se coboară milostivă din sfera Ideilor: omul năzuiește a realiza esența sa, umanitatea; focul esența sa: căldura etc. A explica un lucru și schimbările lui este a defini esența sa, calitatea constantă și necorporală, care dîndu-i contur îi inspiră și viață. Sub acest raport, Aristoteles va ști să ducă pînă la capăt virtualitățile finaliste ale platonismului, dăruindu-le o formă mai sistematică și o claritate, care lipsește ilustrului poet al conceptelor.

Bogăția programului filosofic explică dibuielile doctrinale ale lui Platon și fascinația ce exercită încă cugetarea platonice asupra spiritelor cu dispoziții romantice. Fascinația își are încă o cauză în faptul că adoratorii lui Platon își alimentează nobila pasiune numai cu operele, în care

nestăvilitul avînt religios și artistic covîrșește grava preocupare a dialecticianului, a analistului. Dacă pornim de la dialogurile de mai tîrziu (Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Philebos, Timaios, Nomoi) perspectiva platonică e cu totul alta: logica pură de o subtilitate uneori silită și de o ariditate voită și neapărată mărturisește oricui pe ce culmi amețitoare știa Platon să ridice filosofia. Acolo romanticul, care sacrifică adevărul poeziei, nu mai poate respira.

8. Istoria arată că platonismul a fost fecund întîi prin germinarea adevărurilor laborios plămădite în această din urmă fază a activității sale filosofice. Cultivarea dialecticii și a matematicii pythagoreice dă platonismului final o fizionomie particulară. De la acest punct pornesc, pentru a lua drumuri divergente, atît urmașii ortodocși ai lui Platon (vechea Academie) cît și Aristoteles, un gînditor cu prea puține înclinări romantice. Cosmologia aristotelică, deși principial concordă cu platonismul mai mult decît se credea înainte de cercetările lui W. Jaeger,¹ i se împotrivesc – căci e și opoziție – prin unele rectificări însemnate și printr-o precizare enciclopedică, vrednică de admirat. Pe noi Aristoteles ne satisface mai mult decît Platon, fiindcă cerem de la o filosofie mai multă unitate decît intransigență doctrinală, fie și provizorie. Platon preferă să părăsească un punct de vedere atins în loc să facă sacrificiile necesare. Platon e mai credincios sieși; Aristoteles e mai credincios lumii pe care încearcă s-o priceapă.

Ceeace da mult de gîndit bă rînului Platon erau greutățile de înțelegere ridicate de raportul de comunitate și de participatie dintre Idei (Monade sau Unități, în Philebos) pe de o parte și dintre Idei și pluralitatea sensibilă de altă parte. El nu-și ascundea greutățile, cum vedem în Parmenides, în care polemizează cu „amicii Ideilor”, dar nici nu era dispus a face concesiile inevitabile și astfel a rotunji dogmatic vederile sale.

1 Werner Jaeger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923. O bună analiză a vederilor lui Jaeger dă A. Mansion: *La Genese de l'oeuvre d'Aristote*, în *Revue Neo-Scholastique*, 1927, No. 16, 17.

Greșeala platonică cea mai vădită nu era convingerea că Ideile sau numerele sînt esențe imutabile – în această privință dreptatea era pe partea sa – ci apucătura caracteristică – un mic Platon e în fiecare din noi – de a ipostazia în existențe *individuale*, în substanțe, în entități, acele esențe *generale*. Pentru Aristoteles, care sub acest raport a rămas îndreptarul nostru, generalul aparține totdeauna individului, și numai acesta e independent, e subiect, e, drept vorbind, o substanță. Natura e o totalitate de indivizi în devenire. E clar pentru Stagirit că existența nu poate fi una, cum susținea Parmenides, pe care el nu obosește de a-l repudia, ori de cîte ori are ocazia. Realitatea implică pluralitate; e singura ipoteză în stare a da o explicație a naturii. Și din acest punct de vedere, Aristoteles e de acord nu numai cu Platon dar și cu atomiștii.

Principală obiecție aristotelică privește așadar greșita înțelegere a raportului celui mai universal și cu cele mai mari repercusiuni filosofice, a raportului dintre individual și general. E chestia filosofică de temelie. Căci de ea atîrnă răspunsul la întrebarea: ce e substanța (ousia), deci, ce este în adevăr real, persistent? Dezacordul dintre Platon și Aristoteles este nu se poate mai elocvent: pentru primul lucrurile particulare sînt reale în măsura în care participă la Idee sau Formă; pentru cel de al doilea, dimpotrivă, Formele sînt realitatea ca atare numai în măsura în care aparțin individualului, substanței concrete. Și substanța concretă se schimbă: ea unește existența și devenirea.

Din aceste considerații se vede lămurit că problematica schimbării sensibile este punctul inițial și al cosmologiei peripatetice. De asemenea, mai departe, și pentru Aristoteles cheia devenirii trebuie căutată în ceea ce nu devine, în „existență”. Dacă însă orice demonstrație e datoare a pleca de la inteligibil, de la „existență”, de la elementele „formale”, cunoștința ce se constituie procedează inductiv, luînd ca punct de plecare inferiorul, datele empirice, pe care le va supune analizei în scopul de a descoperi chiar în fluxul sensibil permanentul explicativ, *realul* însuși.

Faptul nemijlocit e lucrul concret în devenire. Dar procesul sensibil e grevat de un echivoc. Devenirea e sau

accidentală, ca de pildă în schimbarea calităților și a locului la unul și același lucru sau e substanțială ca de pildă în nașterea unui lucru și în dispariția lui. Primul caz e ceva mai simplu: lucrul în devenire se prezintă analizei logice drept un ceva care își schimbă calitățile, și orice schimbare este o succesiune de calități contrarii. Aristoteles dă toată amploarea viziunii elene a devenirii ca succesiune de contrarii calitative. Acum, dacă unul și același lucru acceptă calități contrarii și totuși rămîne același lucru, e o constatare elementară că acel lucru e ceva mai mult decît toate calitățile fugitive ce-l străbat. Firește, acel ceva trebuie să fie capabil de a primi calități diferite, deci în sine el nu are o preferință pentru o calitate sau alta, de pildă pentru rece sau cald, pentru umed sau uscat. Acel ceva e nedeterminat sub raport calitativ și cantitativ (massa nu e inerentă „materiei” ca atare), este pasiv, și fiindcă primește calitățile, e un *substrat* (hypokeimenon) constant, indestructibil, pe care îl numește ceva mai rar *materie* (hyle). Materia, mulțumită capacității ei de a primi determinări opuse, este un izvor de contingență și ca atare cuprinde în sine o pluralitate de direcții divergente.

Mai problematică e devenirea substanțială. S-ar părea că din nimic iese ceva și din ceva urmează o cădere în nimic. Această devenire e tipul oricărei devenirii: o succesiune de nonexistență și existență, de două calități nu numai opuse dar chiar contradictorii. Aristoteles nu tolerează, ca fiind imposibilități teoretice, creația și anihilarea. Prin urmare, și în cazul devenirii substanțiale trebuie să fie prezent un substrat indestructibil, o materie care constituie scena luminată a schimbării și chiar e resortul ascuns al oricărei schimbări. Urmează ca un prim factor constant în vârtejul devenirii e substratul, Materia. Materia e rezultatul analitic al procesului universal. Schimbarea corporală presupune un corp indestructibil: o materie vagă. Iar această materie face parte integrantă din „existență” mai mult decît materia plonică.

Descoperirea unui substrat constant satisfăcea exigența logică simțită de primii cosmologi, dar nu da o satisfacție completă înțelegerii schimbării, cum s-a văzut la cos-

mologii milezieni. Materia e un substrat nedeterminat și indestructibil, însă nu vedem în ce raport stă ea cu generația și cu prefacerile calitative. Să existe o prăpastie între constanța substratului – adîncul materiei – și *creațiile* și anihilările de la suprafață? Nici Platon nu reușise a înfiripa o explicație mulțumitoare a raportului dintre cele două aspecte opuse ale materiei: devenirea era așezată într-un receptacol și teoria se oprea aci. Aristoteles merge mai departe, mai adînc, și anume completează determinările de pînă acum ale substratului (nedeterminat-pasiv) cu noi și decisive atribute, îndeosebi, pentru a face plauzibilă devenirea substanțială.

Un substrat, primitor de calități contrare, nu poate fi pe de-a-ntregul străin acelor calități, ci trebuie să închidă întru sine, prefigurat, calitățile primite, dar într-o altă formă sau sub un alt grad. Materia e posibilitatea calităților contrare, este anticipația lor virtuală. Posibilitatea și virtualitatea sau potențialitatea dădeau o ultimă și revelatoare precizare rolului pe care materia sau substratul îl împlinea în explicația faptului devenirii. Pe această cale dobîndea o satisfacție acceptabilă și impresia primă a unei treceri de la non existență la existență și invers în devenirea substanțială. Posibilul și potențialul sînt determinări ce mijlocesc oarecum între existență și non existență: sînt o existență relativ inexistentă și o non existență relativ existentă. Virtualul este o existență posibilă, relativă (vom avea și altă dată prilejul de a constata relativitatea determinărilor aristotelice). Oricum, nu trebuie uitat, că „posibilitatea”, de care vorbește Aristoteles, e reală, nu e o posibilitate pur logică. Sub acest raport determinările materiei aristotelice, oricît de obscure și de echivoce ar fi, sînt prețioase și în bună parte inevitabile. Stagiritul găsește o soluție elegantă a dilemei existență sau non existență și totodată ne arată de ce materia e animatoarea devenirii¹ dar și fără moarte. Materia, „din care” și prin care totul devine, este ea însăși nedevenită și indestructibilă, pentru motivul logic și on-

1 Materia astrelor, cunoscînd numai mișcare de loc nu și de alterare (calitativă) trebuie să fie o materie specifică, inalterabilă, eterul.

tologic că este nedeterminare, virtualitate, puterea de a fi ceea ce nu este încă deplin. Materia aristotelică este *dinamism*, așa cum dealtminteri, în alt înțeles, era și la presocratici.

Progresul e recunoașterea materiei ca factor substanțial, fără a i se răpi devenirii – aspectul opus substanței – toate drepturile ei. În opoziție cu Empedokles și de acord cu Platon, Aristoteles aruncă „elementele” materiale în torentul devenirii: ele se transformă una în altele prin jocul celor două perechi de calități contrare: caldul-recele, uscatul-umedul, la care se adaugă, pe alt plan, încă o opoziție: greul-ușorul.

Dar lucrul în devenire, ca fapt prim, nu este încă obiect de înțelegere desăvârșită, deși analiza a fixat un factor inteligibil: substratul material, posibilitatea sau virtualitatea de a deveni *ceva determinat*. Ce este acest ceva determinat; de ce lucrul dat e mai mult decât virtualitate sau substrat material; de ce devenirea presupune o altă cauză decât aceea materială? Vechea cosmologie nu izbutise a depăși sfera materialului și drept urmare nu constituise o teorie satisfăcătoare a devenirii și existenței. În lucrul ce devine trebuie să întâlnim încă un factor, care să aibă attribute contrare însă complementare.

Un lucru se schimbă; însă schimbarea lui are o direcție și un rezultat, fie și provizoriu; pe scurt schimbarea presupune determinări și precizări. Pe lângă substratul nedeterminat, orice schimbare implică neapărat calități ce determină. Orice schimbare e o trecere de la *ceva* la *altceva*. Ceea ce determină e general, e o notă comună mai multor indivizi, este o repetare. Cum orice lucru e conturat numai prin aceste calități determinante, Aristoteles le numește *forme*: de o parte substratul material, de alta forma. Orice lucru este o pecetluire a materiei prin formă și orice schimbare este o impregnare succesivă a substratului prin forme sau calități. Printre aceste forme unele se unesc constant cu un lucru, altele numai accidental; primele sînt forme substanțiale, esențe, celelalte sînt forme accidentale. Schimbarea poate fi sau o succesiune de forme substanțiale sau o

succesiune, o exprimare, de proprietăți accidentale, înăuntrul aceleiași forme substanțiale.

Materia ca atare nu piere și nu obosește; pieritoare sînt doar lucrurile și proprietățile lor. Cauza devenirii este instabilitatea substratului nedeterminat și totdeodată intervenția neconținută a formelor calificante. Fizica lui Aristoteles este o teorie hilemorfică a schimbării. Materia e pasivitate, forma e activitate. Materia, factor în aparență misterios, unea în sine, alături de pasivitate, atributele de substrat, de posibilitate și virtualitate. Cum se prezintă forma în raport cu celelalte atribute ale substratului material? E drept, un lucru presupune un substrat nedeterminat, dar nu există concret decît prin forma ce determină. Forma realizează posibilul; ea este un *act*. Ceea ce conturează și dă viață este o *energie*. Materia cuprinde în sine, posibil și virtual, determinările ce vor fi realizate și actualizate de forme. Ea cuprinde în sînul ei vast tot ce a fost, tot ce este și tot ce va fi, fiindcă e pre-formare; ea palpită de dorința formei, a precizării, a binelui. Materia e imperfecție, fiindcă e nedeterminată, virtuală, deci capabilă de a se schimba. Nici măcar ceea ce numim *corp* nu există doar prin materie, ci prin harul formelor și esențelor. Stă în natura materiei de a suferi schimbări, de a evolua; prin sine, materia nu poate decît să prepare și să anunțe venirea mîntuitoare a Formei.

Problema cauzei dictează ca soluționare a ei aceeași corelație de temei: materie-formă. Orice schimbare cheamă o cauză. O primă cauză e cea materială, tocmai fiindcă orice lucru devine, nu *este*, deci cuprinde un principiu de posibilitate, de virtualitate. Dar *este* totuși ceva. Forma, determinînd, concretizînd, trebuie să fie și ea o cauză, și chiar mai mult decît materia: cauza formală. Și deoarece tot ce există, se precizează prin formă, aceasta e și cauza eficientă. Precizarea este prefigurată în materie și ca atare ea este scopul spre care năzuiește materia. Forma este și cauza finală a schimbării. Orice proces din natură e un proces finalist ce aspiră printr-o mișcare treptată spre forma cea mai desăvîrșită; orice lucru tinde să-și realizeze posibilitățile

naturii sale. Trecerea de la virtual la actual, de la materie la formă, ritmul lumii, este *mișcarea*, în sensul cel mai general.

Elementele explicative ale naturii, în cadrul aristotelismului, au toată universalitatea cerută de aplicarea lor în toate domeniile: de la vicisitudinile elementelor materiale pînă la cele mai subtile procese de cunoștință. Tocmai acest universalism – aristotelismul e poate doctrina cea mai sistematică a Occidentului – poartă în sine o slăbiciune înnăscută. Ceea ce explică prea mult în genere, nu explică satisfăcător nimic în particular. Îndeosebi rămîne echivoc raportul dintre posibil și real, raport de care, pe urmele lui Aristotel, filosofia a făcut un abuz neîngăduit. Este posibilul ceva pozitiv? Nu, fiindcă tot ce e pozitiv se datorește formei. Dacă forma sau realul preexistă pozitiv în materie, atunci pre existența, virtualul, este tot ceva real, cum obiecta megaricul *Diodoros Kronos*. Numai realul e posibil.

Că materia aristotelică nu e ceva pozitiv, deși i se recunoștea indestructibilitatea deci existența, se vede lămurit din faptul că ea nu intră de la sine în mișcare. E straniu că nici forma care *este* totuși ceva, nu produce cu de la sine putere procesul devenirii. E straniu la prima vedere, însă totul se explică, dacă ne amintim că forma e perfecție și ca atare nu are nici un motiv să părăsească starea în care se află. E drept, forma este activitate, „energie”, „act”, însă o activitate principială, o activitate în sine, nu pentru altul.

Materia aspiră spre formă; forma poate satisface această aspirație. Însă contactul dintre materie și formă, mișcarea de trecere de la virtual la actual, reclamă încă un factor. Orice mișcare are nevoie de un motor, deosebit de mobil, și izvorul oricărui proces din lume e „primul motor”, el înșuși imobil, „forma pură”, Divinitatea, care imprimă mișcarea numai prin atracția oarecum magnetică a făpturii sale desăvîrșite. Unitatea primului motor justifică unitatea naturii, dincolo de care nimic nu este: tot ce e real se află înăuntrul universului care „are groază de gol”. Unitatea închisă a naturii este, se știe, dogma cosmologiei elene; din această unitate sînt deduse unitatea și indestructibilitatea *materiei*. La Aristoteles substratul material este nu numai

indestructibil dar și unul: astfel pe această culme a fizicii vechi – aristotelismul – monismul sau unitarismul este menținut neștirbit în chiar motivele lui dintru început. Căci indestructibilitatea este doar o consecință a unității *finite* a naturii, consecință care, odată revelată, e în stare a trăi prin sine, bucurându-se de prestigiul unui principiu.

Coerența cosmologiei aristotelice are totuși limite și acestea se învederează nu atât în aplicații mai puțin izbutite – destul de numeroase – cât îndeosebi în temeiurile metafizice. Centrul „primei filosofii” este ideea de *substanță* (Usia): în ce raport stă substanța cu lucrurile concrete și cu cei doi factori componenți ai acestora? Originar, substanța e individualul concret (tode ti). Totuși Aristoteles acordă atributul de substanță și formei generale, care în acest caz e înfățișată modest ca o „substanță secundară”. Dar formei care determină, precizează, conturează, i se mai recunoaște, și pe drept cuvânt, calitatea de energie, act, *realitate*. Forma determină, deci realizează. Ceea ce realizează trebuie să dețină izvorul realității, trebuie să fie *usia* (esența) în adevăratul înțeles, și în consecință, Aristoteles, dînd glas platonului din adîncul său, tolerează ca forma să beneficieze exclusiv de privilegiul substanțialității. Întrebarea e atunci, cum ar putea fi forma mai reală decît însuși individualul, concret și bine determinat, care închide în sine și factor material? Dar chiar materia e trecută uneori de Aristoteles printre substanțe și anume este socotită ca o substanță virtuală, specificare adesea folosită și în alte împrejurări în scopul de a evita serioase obiecții.

Echivocul substanțialist e ireductibil în cadrul aristotelismului, afară numai dacă nu recunoaștem cu G. Rodier¹ că substanțialitatea este la Aristoteles un simplu termen de relație și, în această ipoteză, substanța e tot ce se prezintă ca subiect și numai întrucît e subiect. Cum orice poate fi subiect pentru o determinare sau o predicare mai cuprinzătoare, totul poate avea funcția de substanță. Relativizarea sub-

1 G. Rodier. Etudes de philosophie Grecque, 1926, p. 170.

stanței e corelativă relativizării formei: ceea ce e formă în raport cu un lucru, e materie pentru o formă superioară¹.

O altă vădită contradicție e aceea dintre calificarea primă a materiei ca substrat *pasiv* și rolul atât de însemnat pe care materia îl îndeplinește în explicarea unor fenomene de mîna întîii. Deși lipsită prin definiție de activitate, materia justifică prin rezistența ei, care nu e simplă pasivitate, răul, contingența, hazardul, necesitatea oarbă. Dar materia mai are o chemare explicativă. Care e principiul individualizării? Ar trebui să fie forma, care e determinare – individualizarea e suprema determinare – și unii exegeți, încercînd a elimina contradicția, înclină spre această tălmăcire, vădit condamnată de texte categorice. Individualizarea este impusă de spațiu, de loc, deci de materie. Materia e dar și principiul pluralității, cum e acela al schimbării, cele două determinări ale lumii sensibile.

Această nouă contradicție poate fi de asemenea temperată, dacă nu uităm că materia nu e factor absolut, ci o situație relativă: materia e nedeterminatul în raport cu ceva mai determinat, pasivitatea în raport cu ceva mai activ, însă nu e absolută nedeterminare, completă pasivitate. „Materia nu e deci nu știu ce lucru în sine, opac și inert, impenetrabil pentru gîndire, și pe care nu l-am putea concepe decît despuind un lucru de toate calitățile sale; ci e exclusiv indeterminatul prin raport cu ceva mai determinat, genul prin raport cu specia, posibilitatea vagă prin raport cu realizarea uneia din posibilități, într-un cuvînt e condiția prin raport cu condiționatul” (G. Rodier: Op. cit. p. 171).

Problema materiei mai are un aspect. Materia e dar principiul individualizării. Pe de altă parte nu există o știință a individualului, opinie peripatetică ades citată dar nu suficient înțeleasă. De ce nu avem o cunoștință sigură a individualului? NU din cauza individualului ca atare, ci din lipsă de necesitate, din cauza contingenței legate de

1 Aristoteles vorbește și de o materie inteligibilă, fie matematică (de pildă cercul acesta are față de forma generică a cercului o materie nesensibilă), fie conceptuală (genul, fiind determinat de specie, aceasta are rolul de formă și genul de materie).

materie. Dacă întâlnim indivizi, la care contingenta e o cantitate neînregistrabilă, de pildă aștrii, știința lor nu e numai posibilă, dar chiar una din cele mai sigure. De asemenea teologia e o știință, deși obiectul ei este ceva unic, Divinitatea, act pur fără materie. Nu e metafizica știința principiilor evidente și nu se cheamă la Aristoteles „prima filosofie” și teologie?

În concluzie, aceeași logică interioară ce domină fizica elenă impune, pentru a determina lumea corporală, de o parte monismul ce exclude creația, de altă parte și mai ales nominalismul ce presupune creație, hazard, contingență. Aceasta la Aristoteles ca și la Platon și la amândoi mai accentuat decît la Atomisti. Devenirea, nerecunoscută de atomism, găsește la cei doi mari socratici o largă primire și drept consecință ea determină o revizuire a cosmologiei precedente.

Înainte de a face un nou pas, se cade a releva în acest loc încă mai explicit ca pînă aci natura relației dintre substratul permanent și devenirea calitativă. Orice schimbare e o succesiune de calități contrare. Am săvîrși o greșeală de interpretare, dacă, modernizînd, am lua *ad litteram* unele propoziții platonice, din care s-ar putea înțelege că un contrar iese din contrarul său. Aristoteles, care admite acest ritm cosmic, nu recunoaște posibilitatea unei produceri, în sens propriu, de calitate printr-o calitate contrară și sub acest raport Platon e tacit alături de el. Calitățile sînt idei generale și în lumea ideilor contrariile se exclud, supunîndu-se legii contradicției: caldul nu poate fi rece, umedul nu poate fi uscat. Dacă totuși calitățile contrare se succed în același loc, e fiindcă există ceva care persistă, fiindcă avem un substrat care nu devine. Prin urmare, tocmai faptul devenirii calitative impune, în cazul că respectăm legile gîndirii, supoziția a ceva ce nu devine în sine, dar primește exterior calități opuse. În vremile mai aproape sau foarte aproape de noi, Hegel și Bergson vor relua în cadre și în spirite deosebite, legea devenirii ce animă cugetarea fizică elenă, însă vor trece cu vederea imposibilitatea unei creații directe a unei calități prin contrara sa. Pentru ei însăși calitatea creează contrarul

ei – aceasta mai ales la Bergson, și atunci nu mai rămîne loc pentru un substrat, pentru o substanță. Elenul admitea că o calitate apare și dispa e, că deci e creată și e anihilată, însă nu se oprea aci – și nu se putea opri – ci căuta în substratul permanent sau în Idee explicația acestui fapt paradoxal. Bergson revine la un postulat vechi pentru ca prin exagerare să-i răpească înțelesul prim și astfel să-i paralizeze orice îndemn de ridicare pe planul teoretic. În cadrul bergsonismului nu mai rămîne loc pentru nimic altceva în afară de „evoluția creatoare”. Cazul dialecticii hegeliene e altul. Hegel, deformînd viziunea antică, păstrează creația calitativă directă, dar nu pierde încrederea în putința unei explicații raționale cu ajutorul unei noi logici angajate într-o metafizică a „spiritului”: logica este o ontologie, o istorie a Absolutului. O astfel de logică trăiește numai din artificii verbale. Realitatea ca atare nu cunoaște contradicție – Aristoteles avea deci dreptate. Din cald nu poate „ieși” recele; din existența nu țîșnește nonexistența; iar în ordinea gîndirii A postulează gramatical pe non-A numai dacă A și non-A sînt concepuți ca specii ale unui gen deja cunoscut, și în acest caz dialectica nu aduce nimic nou, nu e un progres intelectual, ci ne dă explicit suma unor posibilități de clasificare.

9. Conspectul precedent de o concizie voită a neglijat amănuntele fără interes și prin programul inițial s-ar putea opri aci. Dar o privire repede a atitudinilor noi în curba postaristotelică a vechii cosmologii are avantajul de a accentua o dată cu rostul covîrșitor al celor două dogme de la temelia fizicii elene și vitalitatea lor proteică.

Se părea că aristotelismul lucrase cu migală la dezlegarea cea mai nimerită, cea mai științifică, a problemei naturaliste. În aristotelism nu numai conștiința istorică în prezentarea chestiunilor, dar și conștiința teoretică în dezlegarea lor ating o înălțime, pe care bunul cunoscător al filosofiei Stagiritului, Werner Jaeger¹, o subliniază ca nimeni altul.

1 Hans Leisegang în *Hellenistische Philosophie* (1922) susține, potrivit preferințelor sale pentru misticism, că filosofia aristotelică reprezintă punctul cel mai scăzut al cugetării elene.

Această fundare științifică a vechii filosofii n-a fost, continuă Jaeger, un punct de plecare, pentru dezvoltări rodnice mai adâncite, ci semnalul despărțirii definitive dintre știință și filosofie. De acum înainte știința va merge pe calea studiilor de specialitate, iar filosofia va năzui la rolul mai modest dar mai apreciat din punct de vedere practic de artă a vieții sau de mîntuire a sufletului. De bună seamă, stoicii, epicureii și neoplatonicii nu renunță la construcții cosmologice chiar de proporții remarcabile, dar nu mai vădesc respect pentru pură „teorie”. Îndeosebi stoicismul este în sine o grandioasă încercare de construcție fizică originală, poate ultima cosmologie originală a spiritului elen, însă și procedeul său filosofic e revenirea la doctrine trecute și combinarea sintetică, mai mult sau mai puțin izbutită, a doctrinelor opuse. Epicurismul insuflă o nouă viață atomismului, iar neoplatonismul într-o sfortare supremă suprapune sintezei stoice sinteza nouă a platonismului, aristotelismului și a religiei elene. Semnificația doctrinelor postaristotelice trebuie căutată în rolul lor de mărturii vii ale modului în care fizica elenă își află deznodămîntul.

S-a văzut că în cosmologia de inspirație socratică platonismul și aristotelismul, două sînt trăsăturile caracteristice: o irupere a viziunii mobiliste, o accentuare a devenirii și a creației, o recunoaștere mai largă a dogmei nominaliste și concomitent o luptă de a depăși această viziune cu ajutorul unui factor explicativ, neexploatat pînă atunci: generalul, Ideea sau Forma. Rezultatul acestui val mobilist nu e scepticismul sofist sau materialismul, ci un dogmatism raționalist și biruința „spiritului”, a „imaterialului”, a „gîndirii”. (La Eleni, se știe, materiei nu i se opune sufletul, ci gîndirea, forma, tocmai fiindcă devenirii creatoare i se opune înțelegerea, logica, identicul, permanentul, existența).

Nici această grandioasă speculație nu se impune definitiv cu toate concesiile largi făcute devenirii sau mobilității creatoare. Faptul banal al prefacerilor fără odihnă obseda încă spiritele. În zadar se proclamă cu o

decizie fără precedent Unitatea naturii, în zadar se caută în *Idee* elementul etern, care satisface și mintea și inima, viziunea nestatorniciei universale, faptul nestăpînitului ritm, ridică tot mai îndrăzneț capul. Apoi în atmosfera de nesiguranță și de adîncă dezrădăcinare creată de cel dintîi imperiu cosmopolit, de imperiul lui Alexandru, instabilitatea este o realitate mai izbitoră ca înainte.

Dar motivul de ordin filosofic al neizbînzii suferite de platonism și aristotelism și deci motivul înfiripării unor noi teorii fizice le vom afla în *Alta* parte. Aceste motive, neîndestulător apreciate, trebuie căutate în critica dizolvantă îndreptată contra platonismului și aristotelismului de doctrine socratice, paralel desfășurate: „școala” megarică a lui Eukleides, „școala” cinică a lui Antisthenes și „școala” cirenaică a lui Aristippos. Aceste doctrine, deși se prevalează de numele lui Sokrates, sînt tributare de fapt sofisticii, deci sacrifică nominalismului, ridicînd pe scut devenirea și materia și hărțuind fără încetare pe Platon și pe Aristoteles. În cele din urmă ele biruiesc provizoriu și marile curente următoare le continuă spiritul dacă nu și litera dogmatică: stoicismul perseverează în direcție cinică, epicurismul în direcție cirenaică.

Noua criză cosmologică, produsă de o cedare mai pronunțată sub presiunea nominalismului – există doar individualul, care prin natura lui e supus schimbării – are drept urmare de neînlăturat o eflorescență a „materialismului”. E lucru cunoscut: pentru cugetarea elenă, „material” și „devenire” sînt sinonime; perceptibilul, corporalul, este pură schimbare. Reamintim de distincția structurală între vechiul și noul materialism: primul nu cunoaște opoziția dintre materie și suflet ci numai dintre devenire și existență pur gîndită. De aceea, cînd Demokritos socotea că sufletul este un anasamblu, o compoziție, de atomi mai fini și mai *mobili*, nu putea vedea în acest enunț o degradare a valorii sufletului. Nici pentru Platon, sufletul nu e totdeauna o realitate strict nematerială în sensul Formei.

O primă exteriorizare a crizei e resurecția atomismului la Epikuros. Căutarea generalului, a „supramaterialului”, a Ideii, e declarată ca de prisos și înlocuită cu speculația asupra substratului constant, factor suficient pentru explicarea devenirii. Condiția extrinsecă a fizicii se bucură din nou de o preferință aproape exclusivă: dincolo de „fenomenele” corporale singurele esențe „ascunse” (adela), sînt vidul și atomii, primordia rerum (Lucr. Carus). De bună seamă, persistența, necrearea și nedistrugerea, substratului pluralizat sînt menținute. „Iată prima axiomă ce ne va servi drept temei: Nimic nu iese din Neant, chiar de ar interveni zeii (Lucr. Carus: De Rerum Natura, I, 150/1)¹. „Materia nu suferă nici o creștere și nici o pierdere” (Lucr. Carus, Idem, II, 296). „Universul e fără margini, nedevenit, nepieritor și în alcătuirea sa nici nu crește nici nu scade” (Epikuros).²

În epicurism descoperim două enunțuri cosmologice, necunoscute atomismului democriteic și care trădează noua invazie a devenirii creatoare. Întîi, pe cîtă vreme Demokritos socotea subiectivă orice calitate sensibilă, Epikuros acordă realitate oricărei calități, însă nu-i recunoaște indestructibilitatea: ea naște din nimic și pierde fără urmă. „Orice culoare se transformă una în alta, fapt ce nu se poate întîmpla elementelor”. (Lucr. Carus: Op. cit. II, 782 și urm.)³. În al doilea loc, Epikuros, pentru a legitima libertatea voinței, cerută de preocupările practice și individualiste ale filosofiei sale, ne surprinde cu afirmația că atomii deviază fără cauză (clinamen), se abat spontan de la calea lor dreaptă, prescrisă mecanic dintru început. E un fel de creație ce ar putea fi aplicată și la începutul lumii. În al treilea rînd, doctrina „Grădinei” concedă că toți atomii, nu numai cei sufletești, se agită neconținut sub aparența repausului.

Filosofia Porticului este mult mai bogată nu numai prin integrarea specifică a celui de al doilea factor cosmologic, de origine socratică, ideea, forma, generalul, dar, contrar

1 Comp.: Diogenes Laertios: Vitae, X, 138 și urm.

2 W. Nestle: Die Nachsokratiker (1926), I, p. 190.

3 Comp.: Diogenes Laertios: Op. cit. X, 54.

epicurismului constituit definitiv de la început și prin închegarea sa treptată de-a lungul veacurilor, împrejurare ce explică în parte discordanțele lăuntrice ale fizicii stoice.

E în sine simptomatic istoricește și doctrinal că stoicismul simte atracție, impusă de afinități de natură, pentru viziunea net herakleitică, pe care n-o respectă integral, cum de altminteri e de așteptat de la o concepție care venea pe lume după atâtea peripeții cosmologice. Atît platonismul cît mai ales aristotelismul găsesc ecou în noua filosofie, însă cu o modificare de asemenea semnificativă: formele aristotelice sînt „materializate”, sînt identificate cu o materie mai fină, nu mult deosebită de „spirit”. Astfel stoicismul reia ecuația presocratică: existent=persistent=„material”, cu însemnata adăugire, fără precedent, că materialul e chiar *corporalul*, deci un substrat solid.

Fizica stoică șovăiește între unitarismul panteist, împrumutat de la Herakleitos (lumea are un singur principiu productiv) și dualismul cauzelor, inspirat de Aristoteles¹. E indiscutabil că pentru stoicism lumea are un început și un sfîrșit; în schimb resortul permanent al naturii – Focul – e nenăscut, nealterabil, identic cu sine în prezența metamorfozelor, și deoarece e etern, e însăși Divinitatea, e Rațiune, e Spirit (Pneuma). Caracteristic e că acest principiu animator e înfățișat ca un substrat individual, ca o Persoană. Focul metafizic – reminiscență herakleitică – nu dispăre, după ce a „produs” toate lucrurile vizibile, ci persistă și la timp absoarbe în sine natura printr-un tainic proces de conflație cosmică.

Din sînul său, prin contragere, Focul *produce* *corporalul*, principiul inerteției și al pasivității, și apoi toate lucrurile particulare ce mobilează cuprinsul Naturii. De reținut e că natura e desăvîrșită din primul act al producerii sau *creerii*. Pentru prima oară la Eleni, stoicismul emite încă timid reprezentarea antigrească a unui act de producere spontană în interiorul Existenței². Devenirea a cîștigat mult mai mult teren decît ar putea tolera spiritul pur elenic, și

1 Cl. Baeumker: Op. cit. p. 329.

2 E. Brehier: Chrysippe, 1910, p. 148.

urmările acestei iruperi mobiliste se vor vădi și în altă împrejurare.

Materia propriu-zisă, *corpul* pasiv, este ceva nedeterminat, fără calitate, întocmai ca la Aristoteles, însă nu mai e un nud substrat, o pură potențialitate, care dobândește prin formă proprietatea de corp. Materia pasivă e de la început *corp*, însă un corp nedeterminat, necalificat. Materia nu e nonexistență sau pură întindere, ci o realitate concretă cu soliditate sau impenetrabilitate. Din toate soluțiile antice, teoria stoică a materiei e cea mai apropiată de știința modernă¹. Și pentru stoici, *corpul*-substrat e *unic*; formele sînt multiple, dar materia e una și continuă, nu discontinue ca la Epicurei. Erau dar în ordinea logică a sistemului atît excluderea golului din lume cît și, simultan, admiterea unei diviziuni la infinit a materiei.

Materia e un corp pasiv, fiindcă originar nu cunoaște calități determinante. Cum însă materia pasivă nu-și poate da singură determinările, acestea trebuie să-și aibă obîrșia în altă parte, anume într-un principiu prin excelență determinat, care nu poate fi decît tot corporal, deoarece a fi real e a fi corporal. Prin urmare deasupra materiei pasive și cu puteri superioare se afirmă un alt *corp*, însă activ: „Focul producător”, „Rațiunea” organizatoare, Suflul animator (Pneuma), care acționează asupra „pasivului”, diversificîndu-l, creînd natura, punînd pretutindeni ordine cu necesitate de neînduplecat prin „Germenii raționali” și eterni ce împrăștie cu neobosită dărnicie. Formele aristotelice au devenit „gîndiri seminale”, însă au pierdut imaterialitatea. Sînt materiale, însă de o materie specială, activă, animată. Stoicismul este adeptul însuflețirii întregii naturi, ca și ionienii din Milet, și prin Kleanthes el se apropie de panteism. Cum numai această materie e activă și formativă, ea pare a se bucura de privilegiul de a fi realitate primă. S-a văzut că doctrina stoică înclină spre soluția unitaristă: la început a fost Focul mobil, pururea neastîmpărat.

1 Cl. Baeumker: Ibid. pp. 251, 326.

Natura este corp și suflet, materie și forță sau „cauzalul” (aition), e corp pasiv animat de corpul activ, de Suflul cosmic. Natura, ca și principiul activ, e individualitate, e un fel de *animal* divin, care trăiește prin sine, dezbrăcat de orice trebuințe ce ar putea fi satisfăcute prin ceva exterior. Natura e un Tot perfect, în care toate părțile consumă, conspiră, simpatizează. Simpatia ascunsă dintre toate lucrurile e o convingere temeinică a stoicismului. Această convingere împreună cu aceea că materia, fiind pasivă, nu produce nimic deci nici răul, impuneau o concluzie optimistă, care va da dreptul lui Chrysippos să exclame că natura e o „locuință făcută pentru zei și oameni”.

Ce funcție eminentă e atribuită corpului activ sau Suflului înflăcărat? El determină, dă o formă, pasivului; el este *Calitatea*, izvorul tuturor calităților particulare; dar are și menirea de a ține laolaltă părțile corpului, care altminteri s-ar face praf. Deci, principiul activ este forța determinantă, unificatoare și conservatoare; este „forța de sinteză” (dynamis synthetikè). Ca putere de conexiune, Pneuma e *tensiune* (tonos), e sinergie.

Natura e alcătuită din corpuri individuale (nominalism), a căror unitate și singularitate sînt un produs al acțiunii Spiritului. Fiece individ are o calitate substanțială ireductibilă, o esență proprie, un „spirit” (idios poion); nu întîlnim în natură două lucruri cu proprietăți identice. Identicul se confundă, e indiscernabil.

Rațiunea de a fi a lucrurilor nu se află într-o lume ideală și transcendentă, ci chiar înăuntrul lor, ca un resort pururea activ: calitatea individuală e mișcare, e devenire de la centru la periferie (diferitele schimbări accidentale) și de la periferie spre centru (conexarea într-un tot individual a acelor schimbări). În acest chip orice lucru persistă și totuși se află în continuă mișcare, în perpetuă încordare.

Calitatea individuală apare spontan, durează nealterată și în fine dispare fără urmă. Acest creaționism, încă la începuturile lui, e temperat, ca și la *Plotin*, de motivul panteist: calitățile individuale care formează și țin în viață

lucrurile particulare sînt emanații, „îndiri productive” ale Logosului divin.

Stoicismul, cum e de așteptat, preconizează și o transmutație misterioasă a „elementelor”, reductibile fiecare la o singură calitate, nu la o pereche contrară (Aristoteles). Toate transformările sînt schimbări calitative. Calitatea are realitate indiscutabilă, fiindcă e factorul activ al naturii. Dualismul celor două corpuri își găsește ecivalentul și la elemente: sînt elemente active (mai ales focul și aerul) și elemente pasive (apa și pămîntul). Transmutația are loc spontan într-o singură direcție, erakleitică: foc, aer, apă, pămînt, însă, fără o nouă intervenție a Focului, nu cunoaște reversibilitate spontană. Stoicismul reînviază hylozoismul de altă dată: o calitate primordială se schimbă de la sine în calități opuse.

În urzeala de gîndire cu fire de toate culorile pe o canava platonică, dăruită lumii, ca un testament al unui muribund resemnat, de către Plotin, principiul devenirii, reazemul materiei vechi, pătrunde sub o formă sublimată în chiar tărîmul închis al Existenței, care pare a fi acela al Spiritului. Dușmanul a pătruns în Cetate cu porțile uitate deschise. Totuși așa-numitul neoplatonism este în credință că s-a desfăcut pînă dincolo de interiorizare mistică din lumea materiei, care pentru Elen e aceea a pluralității și a devenirii. Dacă acest dinamism sau mobilism al Existenței, inițiat de stoicism¹, nu este de ajuns de vădit în opera plotiniană, pricina e că autorul Enneadelor se preocupă mai mult de produsul static, de rezultatul, *emanației* decît de însuși Procesul ca atare.

Există un Început și un Sfîrșit, care e o revenire prin salturi la eternul Început. Între aceste două hotare se întinde lumea în sensul cel mai cuprinzător al acestui generos cuvînt. Și această lume este o desfacere prin efulgerație aproape creatoare, este o emanație, a Unului, care se cheltuiește fără a pierde nimic din natura sa, a Unului care stă

1 Nu numai Stoicismul, dar și Neopythagorismul preparase terenul pentru o deducere mistică a materiei din nematerial, din Potența infinită.

dincolo chiar de Existență, fiindcă e dincolo de orice Gîndire potrivită doar Existenței. Începutul e Unul divin iar limita trecătoare este Materia; însă acest pol opus nu este din veșnicie alături de Ziditor, cum credea spiritul elenic, ci purcede cu necesitate, nu printr-un act liber, din Izvorul prim. Emanția nu e nici o Creație, o ieșire din nimic, dar nu stă departe de aceasta.

S-au schimbat multe în alcătuirea lăuntrică a cosmolo-iei elene. Existența nu mai luptă cu Devenirea, tovarășa creației, ci o primește în sine, dîndu-i un înțeles nou, mistic. Între aceste extreme se încadrează Intelectul (Nus) cu a lui pluralitate de Idei și Sufletul (Psyche) desfăcut în sufletele particulare și îndreptat spre sensibil, spre pluralitatea lucrurilor schimbătoare.

Materia e Nedeterminatul, Nemăsuratul, Haoticul, o umbră informă, e Nimicul, e Nonexistența prin opoziție cu ceea ce are suverană existență și de aceea ea e principiul Răului. Răul la rîndu-i e o privație, e absența oricărei calități, a oricărei determinări. Fiind nedeterminată, nemăr inită, neformată și fără raporturi precise materia se află în vertiginoasă agitație, în metamorfoză, la Plotin, magică. Materiei și îndeobște sensibilului li se răpesc orice adevărată realitate, pentru a se da satisfacție mai mult ca în platonism tendinței moraliste în dezlegarea problemelor filosofice: ceea ce nu place și nu dorim să fie, nici nu „există”¹. Drept urmare, Plotin nu recunoaște elemente indestructibile, ci acestea se distrug și se creează neconținut.

Cu toate acestea materia e ima inea Eternului și Imutabilului, o oglindire a lumii spirituale, metaforă ce-și are deplină explicație în cadrul acestei filosofii sincretice: una e materia ca substrat al tuturor schimbărilor și unul e principiul nematerial; nedeterminată e materia, nedeter-

1 Nu toți neoplatonicii identifică materia cu răul. Proklos e împotriva acestei echivalări pe temeiul dreptei observații că ceea ce emană din Divinitate, și la el lumea sensibilă e o explicitare a Inteligibilului, nu poate fi ceya rău. Altminteri se impune dualismul materiei și Dumnezeu. În neoplatonismul tradițional a biruit însă convingerea lui Plotin.

minat e și Divinul, însă altfel. Precum oglinda nu e schimbată de imaginile răsfrînte, tot așa imaginile Ideilor, calitățile perceptibile, nu prind rădăcini, ci rămîn pururea schimbătoare, la suprafața materiei.

Oricum, materia este o emanație a Perfectului și logica platonică cerea un model al materiei, o Idee a materiei, o materie inteligibilă, pură, oarecum divină. Căci materia e temeiul oricărei diferențieri și pluralizări: o pluralitate de Idei, de Suflete, în sfîrșit, de corpuri. Pe această cale saltul de la Spirit la Materie e oarecum preparat, însă nu suprimat. De la suflet la materie trecerea rămîne bruscă. Pînă la ipostaza Sufletului emanația era o diferențiere de grad; de la suflet la materie pluralizarea este o schimbare de esență. Pluralizarea Unului trebuia împinsă pînă la pulverizare haotică, pentru ca să pornească din propria inițiativă a lumii corporale mișcarea de revenire la Unul.

Noțiunea de materie inteligibilă, transpunînd materia sau divizibilitatea în sfera Eternului, a dat mult de gîndit lui Plotin, căci introducea lipsa de formă în lumea spiritului, locul Ideilor. Transpunerea era de neînlăturat, dar și de neîmpăcat. Monismul lui: totul emană din Dumnezeu, impunea strămutarea materiei în inteligibil, dar exigențele etice ale sistemului nu îngăduiau această promiscuitate. Dialectica cea mai subtilă și obositoare nu va izbui să șteargă această nepotrivire interioară. Expedientul, folosit de Plotin, este distincția dintre cele două Nedeterminări și Infinituri. Mai mult: materia inteligibilă, deși e situată în lumea ideală, nu se află chiar în Unul; ea însăși este o „creație”. „În lumea inteligibilă de asemeni materia e Nelimitatul... însă acest infinit nu e în Unul, ci e creat de acesta. Cum dar, infinitul e totdeodată inteligibil și sensibil? Da, există două infinituri. Cum să le deosebim? Ca modelul și imaginea”. (Ennead. II, 4, 15).

POSTFAȚĂ

Recesivitatea ca structură a lumii, operă de încoronare, va fi trecut mai în umbră scrierile anterioare ale lui Mircea Florian (1880-1960), filosof de performanță în cultura românească, și, chiar dacă neluat în seamă, din necunoaștere, dincolo de noi, în cea europeană. Opera mare, opera autentică, deci perenă, este universală, prin integrarea ei în axiosferă, mai puternică și mai trainică decât geo-politica, atât de circumstanțiată, de nedreaptă adesea, fie din indiferență, fie din opacitate predeterminată și discriminatorie.

Nimic dezonorant dacă am fi fost împinși în Orient. Însă nici această șansă nu ni s-a "dat" sau "recunoscut", fiind situați, după o atît de, eufemistic vorbind, întristătoare vorbă, doar la porțile Orientului.

Va trebui, este timpul să ne reevaluăm și în determinația noastră "orientală", de fapt, neogreacă, bizantină, de loc infamantă. Totdeodată, însă, se cuvine să ne-o luăm în seamă și pe cealaltă, venită prin deschiderea către cultura apuseană, spre a ne lămuri asupra-ne ca o sinteză pe un substrat antropologic și etno-cultural propriu. În ordine filosofică, să ne reamintim de gestul cantemirian, așa zicîndu-i, *bifrons*: *Divanul* era scris în limba română și în sugesție bizantină, pe cînd *Imaginea de nedescris a științei sacro-sante*, în latină și de recepție "occidentală". Iar - *Descriptio Moldaviae* era trăsura de unire, fondul de apărcepție și de statornicire.

Revenind, Titu Maiorescu, C. Rădulescu-Motru, Mircea Florian, mai curînd decât "la porțile Orientului", de la acestea, fiecare în timpul său și în limitele puterilor proprii, se va fi instituit (și ne va fi instituit) european.

Îmi place să cred că *Recesivitatea*, cel puțin, dacă ar fi tradusă (în franceză sau în germană sau în engleză) ar fi, din elementară precauție zic, fie și o mică revelație, dar revelație, oricum. Și, poate că nu numai ea ci și alte scrieri ale lui Florian: *Cosmologia elenă*(1929), *Metafizica și problematica ei*(1932), *Cunoaștere și existență*(1942), *Reconstrucția filosofică*(1945).

Parcă adumbrite de *Recesivitatea*... (aparitie postumă), acestea (și nu numai ele dintr-o bibliografie întinsă) nu sînt și devalorizate, de îndată ce ne apar ca trepte spre opera de desăvîrșire sistematică.

În sine, fiecare în proiectul ei este încă rodnică în sugestii și participantă la noi construcții. Nu au doar o valoare istorică, deci pentru cunoașterea mentalului filosofic într-un timp dat, convertite cum sînt, cel puțin în ideea mare de organizare, în argumente.

Bunăoară, *Cosmologia elenă*, exemplară încă, după atîta vreme scursă, în hermeneutica aplicată metafizicii grecești, cu precădere în paradigmă presocratică.

Titlul, *Cosmologia...*, poate să deruteze, dacă nu, chiar, să contrarieze, pîrînd despecificator. O tradițională (persistentă încă, din păcate) periodizare-interpretare a gîndirii grecești distinge o etapă veche, cosmologistă, alta, medie (clasică) antropologistă și, în fine, o a treia, elenistică, intens eticizantă. Numai că, toate acestea țin de aparențe, chiar înșelătoare, pentru că geniul grec, în filosofie, cel puțin, se întrupează (întruchipează) în metafizică. Nu este exclus ca propensiunea să fi urmat mării căderi (*sui generis*, păcatul original al grecilor) semnificată de dezlegarea oedipiană a întrebării Sphynxului. Acesta, după legendă, odată ce misterul este des-tăinuit, piere, arucîndu-se în mare; în consecință, se va fi pierdut sentimentul limitei dintre *aici* și *dincolo*. Apărător al transcendenței, aneantizîndu-se, Sphynxul se răzbună, parcă, lăsînd în urmă-i tragicul ontologic. De aici, nevoia de metafizică, de aceasta ca spre o reinstituire a transcendenței, dar, de această dată, deși necunoscută (de necunoscut), gîndită. În "Visul lui Parmenide", ființa în sine, de dincolo de porțile care o despart de lumea lucrurilor, este conceptualizată identificaționist: este tot una a gîndi și a fi.

Genuin, parcă, metafizicieni, grecii, în dezvoltare filosofică, sînt căutători ai absolutului, în epoca veche (presocratică) doar în modalitate (și nu în finalitate) cosmologică. Așa se și face că elementele: foc, aer, apă, pămînt sînt doar termeni supleanți: ele stau pentru ceea ce transcende lumii și, deci, o întemeiază. *Cosmologia greacă*, de aceea, este doar rețeaua care, în lipsa (încă) a unui limbaj aplicat, susține metafizicul.

Mircea Florian pune un titlu doar indicativ; dincolo de el stă însă cercetarea, de o modernitate exemplară, a articulării sistematice metafizice. Astfel încît, *Cosmologia greacă* este despre *Metafizica greacă* și prin ea despre metafizică în conceptul ei etern. Pentru că, de la greci îi avem modelul, deopotrivă cu partea de speranță și de îndoială.

Gheorghe Vlăduțescu

CUPRINSUL

Notă asupra ediției	3
I. Cele două dogme cosmologice. Mobilismul radical și pesimist	5
II. Physis ca antagonism și armonie superioară a calităților. Momentele unei drame filosofice: de la Thales la Plotin	51
Postfață de Gheorghe Vlăduțescu	139

ISBN 973-9131-16-6